

ETHNISCH BEDINGTE PROBLEME
DER AUSBREITUNG DES CHRISTENTUMS IN NIGERIA
UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER KATHOLISCHEN MISSION

DISSERTATION ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE;
VORGELEGT DEM FACHBEREICH KATHOLISCHE THEOLOGIE
DER JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ

CLEMENT NGIRIKANWA OBIELU

1982

ETHNISCH BEDINGTE PROBLEME
DER AUSBREITUNG DES CHRISTENTUMS IN NIGERIA
UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER KATHOLISCHEN MISSION

DISSERTATION ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE;
VORGELEGT DEM FACHBEREICH KATHOLISCHE THEOLOGIE
DER JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ

CLEMENT NGIRIKANWA OBIELU



Vorsitzende des Promotionsausschusses:

Professor Dr. Theofried Baumeister

Referent: Professor Dr. Martin Rock

Korreferent: Professor Dr. Gerhard Grohs

Datum des Kolloquiums: 7. Juli 1982



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552623_0005

Meinen lieben Eltern

INHALTSÜBERSICHT

	<u>Seite</u>
Übersichtskarte Federal Republic of Nigeria	I
Inhaltsübersicht	II
Einführung in die Thematik	1
1. Kapitel	6
1. Nigeria	6
1. 1 Ein kurzer geschichtlicher Überblick über Nigeria	6
1. 2 Frühe Kontakte mit Europäern	8
1. 3 Die Verwaltung vor der Unabhängigkeit	10
1. 4 Nach der Unabhängigkeit	11
1. 5 Die Militärs reißen die Macht an sich	11
1. 6 Die Sezession Biafras und der nigerianische Bürgerkrieg	12
1. 7 Ein religiöser Faktor im Rahmen des Bürgerkrieges ?	13
1. 8 Die Regierung heute - geschichtliche Übersicht	15
1. 9 Bevölkerung	17
1.10 Bildungswesen	19
1.11 Wirtschaft	20
1.12 Weitere wirtschaftliche Aussichten	21
1.13 Religion	23
2. Kapitel	23
2. Der Ursprung des bedeutendsten Ethnien von Nigeria	25
2. 1 Der Begriff "Ethnie" im nigerianischen Kontext	25
2. 2 Die Hauptethnien von Nigeria	26
2.2.1 Die Hausa	26
2.2.2 Die Yoruba	28
2.2.3 Die Igbo	30
2.2.4 Die Efik	35
2.2.5 Bilanz	36

	<u>Seite</u>
3. Kapitel	37
3. Die Einheit Nigerias	37
3.1 Allgemeine Übersicht	37
3.2 Eine politische und soziale Übersicht	37
3.3 Ethnische Politik und die Einheit Nigerias	40
3.3.1 Verstädterung - der Durchgang zum völkischen Bewußtsein	40
3.3.2 Die Geburt der ethnischen Identität in Nigeria	43
3.3.3 Tribalismus auf der politischen Ebene	44
3.3.4 Unterschiedliche Kultur - ein unterstützender Faktor des Tribalismus	45
3.3.5 Übertriebene Betonung ethnischer Zugehörigkeit	47
3.4 Sozio-ökonomische Dimension	50
3.4.1 Soziale Ungleichheit - eine Wirkkraft intertribaler Feindseligkeiten	50
3.4.2 Diskriminierung auf dem Gebiet des Arbeitsmarktes als eine der Ursachen zwischenethnischer Feindseligkeiten	52
3.5. Religiöse Perspektive	54
3.5.1 Islam	54
3.5.2 Othman dan Fodio - wichtige Säule des Islam	57
3.5.3 Bello, Nachfolger Othmans	60
3.5.4 Der Beginn des Christentums in Nigeria - erste Phase	62
3.5.4.a Der Kontakt mit Benin	62
3.5.4.b Zweite Phase: Der eigentliche Anfang des Christentums in Nigeria	63
3.5.5 Die Protestanten	64
3.5.6 Die Katholiken	64

	<u>Seite</u>
4. Kapitel	67
4. Zweigeteilte Religion in Nord- und Südnigeria	67
4.1 Einige der Schwierigkeiten, auf die christliche Missionare in Nordnigeria gestoßen sind	71
4.2 Indirekte Verwaltung	67
4.3 Missionstätigkeit in Nordnigeria und Indirekte Verwaltung	70
4.4 Reaktion der Missionare und die Konsequenzen der Verwaltungsmaßnahmen für Nigeria	72
4.3.1 Wie verhielten sich die Missionare dieser Situation gegenüber?	76
4.3.2 Die Konsequenzen der Politik der Indirekten Verwaltung für Nigeria	88
4.4 Die britischen Kolonialbeamten und die Missionen in Südnigeria	80
4.5 Zusammenfassung	82
5. Kapitel	
5. Das Christentum und der Islam in Nigeria: Mit- oder gegeneinander?	87
5.1 Platz und Bedeutung des Christentums in Nigeria	87
5.2 Platz und Bedeutung des Islams in Nigeria und weltweit	88
5.3 Personenkult im Islam	93
5.4 Wie erklärt sich die Vorherrschaft des Islam über das Christentum in Nigeria?	94
5.5 Schwierigkeiten des Christentums mit dem afrikanischen Religionsverständnis	96
5.6 Wieso hat es der Islam leichter in Nigeria?	99
5.7 Unübersehbarer Beitrag des Christentums	102
5.8 Lücken zwischen Theorie und Praxis im Christentum?	102
5.9 Flexibilität, ein Vorteil für den Islam in Nigeria?	104
5.10 Zusammenfassung	106

	<u>Seite</u>
6. Kapitel	108
6. Das Christentum und das Bildungswesen in Nigeria	108
6.1 Allgemeine Übersicht	108
6.1.a Nord-Nigeria	108
6.1.b Süd-Nigeria	111
6.2 Wie die Missiponare als Pioniere des Erziehungs- wesens in Nigeria wirkten	113
6.3 Fall-Studie	114
6.3.1 Worin lag der Erfolg der katholischen Missionare?	120
6.3.2 Reaktion der Protestanten	123
6.4 Gute Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Regierung	125
6.4.1 Kritik der Missionare an der Regierung	126
6.4.2 Würdigung der Regierung durch die Missionare	127
6.5 Wechsel des Standpunktes als Folge des einge- führten Bildungswesens	129
6.6 Kritische Bewertung der Erziehungspolitik der Missionare in Nigeria	131
6.6.1 Westliche Bildung, wie sie den Nigerianern dar- geboten wurde	132
6.6.2 Die Missionare und die Bildung in Nigeria	137
6.7 Zusammenfassung	145
7. Kapitel	
7. Das Christentum und die nationalistische Bewegung in Nigeria	145
7.1 Allgemeine Übersicht	145
7.2 Der Ursprung des Nationalismus in Nigeria	145
7.3 Edward Wilmot Blydens Einfluß auf den Nationalis- mus in Nigeria	150
7.4 Stellenwert der Bildung in der nigerianischen nationalistischen Bewegung	152
7.5 Der Reverend James Johnson in der Vorhut der nationalistischen Bewegung	153

	<u>Seite</u>
7. 6	Eine Beschreibung, wie die Lage in Nigeria aussah: Die Reaktion
	157
7. 7	Veröffentlichungen, eine Waffe des Nationalismus
	163
7. 8	Azikiwes Beitrag zur nationalistischen Bewegung in Nigeria
	165
7. 9	Beitrag der Missionspresse zur nationalistischen Bewegung
	167
7.10.	Würdigung der Mission durch Nationalisten
	168
8. Kapitel	170
8.	Das Christentum und die Kultur in Nigeria
	170
8. 1	Das Problem des afrikanischen "Randmenschen"
	170
8. 1.1	Kultur im allgemeinen
	171
8. 1.2	Afrikanische Kultur
	173
8. 2	Das II. Vatikanische Konzil und die Kultur
	175
8. 3	Die katholische Soziallehre und die Kultur
	178
8. 4	Afrikanische Kultur und Christentum
	179
8. 4.1	Der Fall Nigeria
	180
8. 4.2	Things Fall Apart (Die Dinge fallen auseinander)
	182
8. 4.3	Arrow of God (Pfeil Gottes)
	186
8. 4.4	No Longer At Ease (Kein Wohlbefinden mehr)
	188
8. 5	Neue Tendenz
	189
8. 6.	Parallele in der europäischen Geschichte
	191
8. 7	Der Einfluß der traditionellen Religion auf das Christentum
	192
8.8	Zusammenfassung
	194
9. Kapitel	
9.	Polygamie - ein Stein des Anstoßes auf dem Weg des Christentums in Nigeria
	197
9. 1	Allgemeine Übersicht
	197
9. 2	Argumente zugunsten der Polygamie in Nigeria und anderen afrikanischen Ländern
	202

	<u>Seite</u>
9.3 Die sozialen Nachteile der Polygamie	207
9.4. Platz und Bedeutung des Brautpreises in der Polygamie und im afrikanischen Ehesystem	208
9.5. Eine afrikanische Lösung des Eheproblems?	210
9.6. Warum die Polygamie trotz gesellschaftlicher Entwicklungen immer noch fortbesteht	211
9.7. Polygamie, von einem biblischen Gesichtspunkt aus gesehen	215
9.8. Bilanz	217
10. Kapitel	218
10. Der Zusammenstoß des Christentums mit Tabus und Aberglauben in Nigeria: Seine Versuche, die Situation zu bewältigen	218
10.1 Allgemeine Übersicht	218
10.1.1 Erläuterung	220
a) Tabu als eine positive Kraft und Bedeutung eines Segens	220
b) Tabu als eine ausschließende, dem Menschen verbotene Kraft	220
c) Tabu als rachefordernde Kraft	221
10.2 Magie	221
10.3 Der Weißen Mannes "magische Kräfte"	226
10.4. Das Zusammentreffen des Christentums mit Dienern und Spezialisten der traditionellen Religion in Nigeria: Priester und Regenmacher	232
10.4.1 Priester	232
10.4.2 Regenmacher	240
10.5 Der Feldzug des Christentums gegen die Zwillingsmörder	243
10.6 Das Zusammentreffen des Christentums mit Geheimgesellschaften in Nigeria	248
10.6.1 Ogboni	249
10.6.2 Igwe-Ka-Ala of Umunoha	252
10.7 Die Ablehnung und Verwerfung des "Osu-Systems" - des Systems der Unberührbarkeit - durch das Christentum	255
10.8. Bilanz	259

	<u>Seite</u>
11. Kapitel	262
11. Zusammenfassung	262
a) Das Christentum im Aufwärtstrend in Nigeria	263
b) "Erfüllung der Prophezeiung Jesajas in Nigeria"	267
c) Platz der christlichen Lehre von der Gleich- heit aller Menschen	268
d) Verwirklichung des christlichen Gebotes der Brüderlichkeit	270
Bibliographie	272

EINFÜHRUNG IN DIE THEMATIK

Nigeria, wie das Land heute heißt, ist (wie viele andere afrikanische Länder) nicht zu allen Zeiten eine politische Einheit gewesen. Es war auch nicht immer unter dem Namen "Nigeria" bekannt. Beides, der Name und die Umstände, die zur politischen Geburt des Landes als einer Einheit geführt haben, sind späteren Entwicklungen zuzuschreiben, die durch den Prozeß der Kolonialisierung Afrikas herbeigeführt wurden.

Viele Historiker, wie z.B. A.C. Burns, M. Crowder und P.A. Talbot, haben umfangreiche Tatsachen über Nigeria festgehalten, beginnend von den frühesten Zeiten des Landes an, über die Kolonialzeit und den Anfang der Missionierungszeit bis hinein in die Gegenwart. Zahlreiche Gelehrte aus dem Ausland sowie eingeborene Nigerianer haben Untersuchungen nicht nur der Lebensweise der Nigerianer, sondern auch vieler anderer Gebiete auf diesem Territorium vorgenommen, aber das letzte Wort ist noch nicht gesprochen worden, da noch viele Themen zu behandeln sind, die ursprünglich Veranlassung dazu gaben. Das ist auch nur natürlich, da in einem Entwicklungsland wie Nigeria viele Bereiche noch auf lange Sicht im Entwicklungsstadium bleiben werden.

In Afrika gibt es kaum ein Land, in dem sich der Tribalismus nicht bemerkbar macht. Da er aber in Nigeria mit religiösen, politischen, gesetzlichen und sozialen Fragen gekoppelt ist, zeigt er sich in diesem Land in einem erhöhten Maß. Ein weiteres Merkmal dieses Problems in Nigeria ist die Tatsache, daß der Tribalismus Seite an Seite mit dem Kolonisierungsprozeß zunahm.

In der Vorkolonialzeit lebten z.B. yorubasprachige Nigerianer nur in Königreichen, die gegeneinander erbitterte Kriege führten und kein gemeinsames Volksbewußtsein hatten, abgesehen von einer dürftigen Verbindung durch den Mythos einer gemeinsamen Abstammung. Im Laufe der Zeit aber erwarben sie allmählich eine gemeinsame Identität, welche die ganzen Königreiche in jene Einheit zusammen-schloß, die heute als das Yoruba-Volk bekannt ist. In ähnlicher Weise verschwanden die vorkolonialen Unterschiede zwischen Oru und Igbo, was zu einem gemeinsamen Igbo-Bewußtsein führte.¹⁾

Die Zunahme des ethnischen Bewußtseins brachte eine ganze Reihe von Problemen mit sich, die mitunter die Existenz des Landes in Frage gestellt haben. Um den Platz und die Rolle des Tribalismus vor, während und nach der Kolonialzeit festzulegen, wird sich diese Arbeit zum Teil mit seinen Ursprüngen und seinem Entwicklungsprozeß befassen.

Im Bereich der Religion ist sehr viel geschrieben und diskutiert worden, doch muß noch viel mehr getan werden. Noch viele Fragen harren der Beantwortung, besonders angesichts einer neuen Entwicklung, die eine Definition der Rolle, die das Christentum im Leben des durchschnittlichen Nigerianers spielt, fordert. Mit anderen Worten: es zeichnet sich ein wachsender Bedarf an religiösen Führungskräften in Nigeria ab, von denen eine klare Antwort auf die Frage der Bedeutung und Rolle der christlichen Religion im heutigen Nigeria erwartet wird.

1) Vgl. Okwudiba Nnoli, *Ethnic Politics in Nigeria* (Enugu 1978) 6.

Infolge der Übernahme früherer Missionsschulen durch den Staat und das Aufkommen von Spannungen zwischen Staat und Kirche erhob sich in manchen Gegenden Kritik an der christlichen Religion. Heutzutage "ist es nicht mehr ungewöhnlich, in örtlichen Zeitungen öffentliche Kritik an der Religion zu üben. Man beschuldigt die Religion und die kirchlichen Institutionen, durch die Hilfe von religiös gebundenen Schulen Unstimmigkeiten im Lande gesät zu haben. Religion und Kirche werden sogar für die uneinheitliche Bildung in den einzelnen Landesteilen verantwortlich gemacht."²⁾ Diese Feststellung von Rev. Dr. Okere, der ein Spezialist auf dem Gebiet der sozial-religiösen Frage in Nigeria ist, stellt nur eine von vielen Beobachtungen dar, die von zahlreichen Nigerianern getroffen wurden, nämlich die Konfrontation mit der großen Aufgabe, der sich die christliche Religion heute gegenübergestellt sieht.

Um zu verallgemeinern: diesem Phänomen steht in der heutigen Zeit der gesamte afrikanische Kontinent gegenüber. Zum Beispiel ist es heute nicht ungewöhnlich, Argumente zu hören wie: "die Asiaten haben solche großen Religionen hervorgebracht wie den Hinduismus, den Buddhismus und den Islam, und die Europäer das Christentum. Ist Afrika der einzige Kontinent, der zur Welt der Religionen keinen Beitrag geleistet hat?"³⁾

2) Theophilus Okere, Religion in Public Life (Enugu 1974) 1.

3) Byang H. Kato, African Cultural Revolution and the Christian Faith (Jos 1976) 32.

Missionaren wird oft nachgesagt, ihre Einstellung zum afrikanischen Kulturglauben und zu afrikanischen Traditionen sei unsystematisch, künstlich und sentimental. Hierzu erklärte ein angesehener afrikanischer Politiker, der gleichzeitig praktizierender Christ ist, folgendes: "Afrikanischer Kulturglaube und afrikanische Tradition sind genau so 'gut' wie Glaube und Traditionen anderer Gesellschaften. Der Glaube an einen allmächtigen Gott allein schließt die Theorie aus, daß alle Afrikaner einem dämonischen Glauben huldigten. Missionare erachteten alle afrikanischen Rituale und deren Ausübung als unwürdig und wertlos und brandmarkten sie als unzivilisiert, wobei sie die Afrikaner Heiden nannten."⁴⁾ In Nigeria hat die Kritik an der christlichen Religion und den Kirchen ein Stadium erreicht, das man als "alarmierend" bezeichnen muß, denn "sie werden der dogmatischen Indoktrination, der Intoleranz und Bigotterie bezichtigt. Auf anderer Ebene wird die christliche Religion als fremdartig bezeichnet und als koloniales Überbleibsel verdammt, welches für die Entfremdung der Afrikaner von ihrem kulturellen Vermächtnis und die Verbannung ihrer Götter verantwortlich sein soll. Sehr vage kassierte oder sogar offen vorgetragene Gegnerschaft gegen Religion oder Klerus sind in Veröffentlichungen und administrativen Richtlinien einiger unserer Führer nicht unbekannt geblieben. Generell zeichnet sich die Tendenz ab, die Religion als Sündenbock unserer sozialgesellschaftlichen Krankheiten hinzustellen und es wird der

4) Zitiert nach B.H. Kato, ebda 32.

Eindruck erweckt, daß es der Gesellschaft ohne Religion besser gehen würde."5)

Zu diesem Zeitpunkt nigerianischer Gesellschaftsgeschichte, da sich auf allen Gebieten des Lebens ernsthaftes Denken über die Fragen ausbreitet, wie man dem Land eine vielversprechende Zukunft garantieren, ihm den Frieden und seinem Volk Wohlfahrt sichern könne, erscheint es notwendig, ein Gebiet eingehend zu studieren, das scheint, entweder vernachlässigt oder von Vorurteilen umwölkt zu sein. Die Notwendigkeit einer solchen Studie drängt sich umso mehr auf und erscheint umso interessanter, wenn man noch dazu bedenkt, daß Nigeria ein Land ist, in dessen Grenzen mehrere ethnische Gruppen neben- und miteinander leben, die in ihrer Lebensweise größtenteils stark differieren. Hierbei dürfen auch die Gegensätze der Religionen von Nord- und Südnigeria nicht übersehen werden - Islam im Norden, Christentum im Süden - ein Faktor, der eine starke Herausforderung für beide Religionen darstellt. Unsere Aufgabe wird es nun sein, auf der einen Seite das Christentum in Nigeria im Licht seiner Erfolge und Fehlschläge zu untersuchen, sowie auf der anderen Seite seine Fähigkeit,

5) T. Okere, ebda 1. Hier ist es zweckdienlich, zu erwähnen, daß der Eifer der damaligen Regierung des East Central State, frühere Missionsschulen unmittelbar nach dem Bürgerkrieg im Jahre 1970 zu übernehmen, am besten nur interpretiert werden kann im Licht des Gegensatzes zu Religion und Klerus. Durch die E.C.S.-Regierung einmal in Bewegung gesetzt, wurde sie alsbald ein normales Kennzeichen in den folgenden zwölf Jahren in Nigeria.

mit dem Islam zu kooperieren. Dabei soll der Blick auf die Gesichtspunkte des andauernden Friedens und der Wohlfahrt gerichtet bleiben, die der innige Wunsch aller Stämme von Nigeria sind, unabhängig von Religion und kulturellen Neigungen.

1. Nigeria

Nachdem nun der Grund und die Notwendigkeit der vorliegenden Arbeit festgestellt worden ist, folgt ein Blick auf die Geschichte Nigerias. Dabei sollen besonders jene Gebiete berücksichtigt werden, die für diese Arbeit von Nutzen und Interesse sein können. Es wird damit gerechnet, daß eine gründliche Untersuchung der jeweiligen ausgewählten Gebiete dem Zweck dienen wird, das dieser Arbeit gesteckte Ziel zu erreichen. Insbesondere soll dabei die rechte Stellung des Christentums und sein Beitrag zur nigerianischen Gesellschaft entdeckt werden. Es wird erwartet, daß die christliche Religion ihrer Rolle als Medium für Emanzipation und Entwicklung dabei gerecht wird.

1.1 Ein kurzer geschichtlicher Überblick über Nigeria

Die Bundesrepublik Nigeria (Federal Republic of Nigeria) ist Mitglied des Commonwealth und liegt an der Westküste Afrikas. Es liegt im Tropengürtel zwischen dem 4⁰ und 14⁰ nördlicher Breite und dem 3⁰ und 14⁰ östlich von Greenwich. Im Westen grenzt Nigeria an die Republik Benin, im Norden an die Republik Niger und im Osten an die Republik Kamerun. Die Südküste wird von den Wassern des Atlantischen Ozean umspült.¹⁾ Mit einer Fläche von 356,669 Quadratmeilen ist Nigeria etwa dreimal so groß wie die Bundesrepublik Deutschland oder insgesamt so groß wie Italien, Frankreich und die Bundesrepublik Deutschland zusammengekommen.

1) Vgl. Nigeria Diary 1979, Federal Military Government of Nigeria (Lagos 1979) 1.

Wie bereits erwähnt, war das heutige Gebiet von Nigeria nicht immer unter diesem Namen bekannt. Der Name "Nigeria"²⁾ wurde dem Land erst 1900 gegeben. Die Geschichtsschreibung dieses Gebietes reicht jedoch zurück bis zum 9. und 10. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung.³⁾ Während dieser frühen Jahrhunderte breitete sich der Islam in Arabien aus und es entstand aus großen politischen Aufständen heraus eine Völkerwanderung durch Ägypten nach Nord- und Westafrika. Dies hatte die Islamisierung großer Teile des heutigen nördlichen Nigeria zur Folge. Dieser einmal hergestellte Kontakt islamischer Völker wurde seither nie wieder abgebrochen. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß Nordnigeria eine der bekanntesten Hochburgen des Islam in der Welt darstellt. Dort findet man z.B. die von alten Stadtmauern umgebenen Städte Zaria, Kano und Sokoto, "die von der Zivilisation vergangener Jahrhunderte Zeugnis ablegen. Innerhalb der Bogenwälle läßt man des weißen Mannes Welt hinter sich und die Weisungen des Koran sind höchstes Gesetz."⁴⁾ Es liegen zahlreiche Beweise dafür vor, daß der religiöse Einfluß der Völkerwanderungszeit nicht nur bis heute erhalten geblieben ist, sondern daß er sich mehr und mehr ausgebreitet hat. Er umschließt heute einen großen Teil der Bevölkerung besonders von Nordnigeria.

2) Am 8. Januar 1897 schrieb Flora Shaw - die spätere Flora Lugard - einen Leserbrief an die Londoner Zeitung "Times" und machte darin den Vorschlag, daß die Territorien der Royal Niger Company "Nigeria", also das Land am Fluß Niger, genannt werden sollten. Drei Jahre später, am 1. Januar 1900, fand der Vorschlag anläßlich der Übernahme der Territorien durch die britische Regierung Eingang in die entsprechenden Gesetze.

3) Hundred Facts about Nigeria (Lagos 1966) 6.

4) A.J. Venter, Africa Today (Johannesburg 1975) 13.

Seit dem 10. Jahrhundert durchquerten große Karawanen die Sahara und stellten Kontakte zwischen der Bevölkerung beiderseits der Wüste her. Sie begründeten hiermit einen wertvollen Austausch von Waren. Zu diesem Zeitpunkt war die Geschichte dieses Bereiches "wesentlich die Geschichte der Wanderung und Vereinigung von Völkern, des Aufstiegs und Niederganges von Königreichen und des Sklavenhandels."⁵⁾ Vom Inland, das sich vom Senegal-Fluß bis zum Tschad-See erstreckte, wurden Sklaven, Elfenbein und Gold nordwärts gesandt und gegen Salz, Stoffe, Eisen und andere Metalle getauscht. Händler aus den Beobery-Staaten brachten Schmuck und Kunstgegenstände, die aus Korallen hergestellt waren. Zu diesem frühen Zeitpunkt begannen sich bereits die Religionen zu vermischen. Auch breiteten sich ökonomische und intellektuelle Einflüsse aus, die sich noch heute im Leben der Menschen dieses Landesteiles widerspiegeln.

1.2 Frühe Kontakte mit Europäern

Im Gebiet des heutigen Südnigeria fand der erste Kontakt zwischen dem Bight von Benin und den Europäern im Jahre 1486 statt, als Portugiesen im Bereich des Königreiches Benin eintrafen. Im Jahre 1593 erreichten erstmals die Briten dieses Gebiet.

5) Nigeria Diary 1979, ebda 2.

An dieser Stelle erscheint es passend, zu erwähnen, daß der in Frage stehende Sklavenhandel nichts mit dem späteren Sklavenhandel zu tun hat, der infolge der frühen Kontakte zwischen den Menschen des betroffenen Gebietes und den Europäern um das Jahr 1486 begann. Der hier in Frage stehende Sklavenhandel fand hauptsächlich zwischen Nordafrika und Nordnigeria statt.

Im 18. Jahrhundert überwog der Sklavenhandel weitgehend den Handel mit Gütern und Produkten des Landes. Das erste britische Konsulat wurde im Jahre 1851 eröffnet, um den Sklavenhandel unter Kontrolle zu bekommen und ihn schließlich ganz und gar auszumerzen. Lagos wurde 1861 von den Briten besetzt. Von Zeit zu Zeit fiel die Verwaltung der Kolonie Lagos der Verwaltung anderer britischer Territorien in Westafrika zu. Daraus erklärt sich, daß Lagos noch viele Jahre nach der Eroberung durch die Briten und bis in die heutige Zeit hinein größere Gemeinsamkeit mit anderen, ähnlichen Territorien aufweist, wie z.B. mit Old Calabar, als mit dem Rest des Landes.

Im Jahre 1885 entstand das Oil Rivers Protectorate, jedoch fanden vor der Begründung des Nigerküsten-Protektorates im Jahre 1893 keine eigentlichen Bemühungen statt, eine funktionierende Regierung ins Leben zu rufen. Vor dieser Zeit verwaltete die Royal Niger Company die Niger- und Benue-Täler, die das Land in Form eines "Y" durchschneiden. Die Royal Niger Company stellte eine Verschmelzung mehrerer britischer Handelsgruppen in diesem Bereich unter Royal Charter dar. Diese Gesellschaft verwaltete das Gebiet bis Ende 1899.

Am 1. Januar 1900 wurde der Royal Niger Company die Lizenz entzogen und die Britische Regierung übernahm offiziell die Verwaltung des Territoriums. Die Kolonie und das Protektorat Lagos wurden im Jahre 1906 Südnigeria zugewiesen. Zur selben Zeit wurde Nordnigeria Protektorat der britischen Krone. Damit waren die Grenzen, die heute noch gelten, festgelegt.

Nach 14 Jahren getrennter Verwaltung wurden die beiden Protektorate an Lagos angeschlossen, aus dem das Kolonie-Protektorat Nigeria hervorging. Sir Frederick (später Lord) Lugard wurde als erster Generalgouverneur eingesetzt.⁶⁾

1.3 Die Verwaltung vor der Unabhängigkeit

Das Kolonialprotektorat Nigeria wurde während der nächsten 40 Jahre durch eine einheitliche Verwaltung regiert. Es war aufgeteilt in drei Gruppen von Provinzen unter den Namen Nord-, West- und Südprovinzen. Im Zuge der Verfassungsgebung von 1922 wurde zum ersten Male das System der direkten Wahl dem Parlament vorgestellt (nur in Lagos und Calabar).

Die Verfassung von 1946 ermöglichte es den drei Gruppen von Nord-, West und Südnigeria, die Zentralregierung beim Auftreten regionaler Fragen zu beraten. Durch eine neue Verfassung von 1951, die aus einer konstitutionellen Konferenz der politischen Parteien Nigerias - National Council of Nigeria and the Cameroons (NCNC), The Northern People's Congress (NPC) und die Action Group (AG) - resultierte, wurden die drei regionalen Administrationen in regionale Regierungen unter einem ministeriellen System umgewandelt. Großbritannien garantierte 1957 Ost- und Westnigeria ihre interne Selbstverwaltung, während Nordnigeria diesen Status erst 1959 erhielt.⁷⁾

⁷⁾ Vgl. Nigeria Diary 1979, ebda 5.

Am 1. Oktober 1960 wurde dem Territorium seine vollständige Unabhängigkeit unter dem Namen "Federation of Nigeria" garantiert. Drei Jahre später adoptierte das Land eine republikanische Konstitution.

1.4 Nach der Unabhängigkeit

Trotz der Struktur eines Staatenbundes überwogen regionale und Stammesinteressen. Die NPC, überwiegend eine Partei der Hausa, wurde geführt von Alhaji Sir Abubakar Tafewa Balewa, der bis zu seinem Tode im Jahre 1966 als Premierminister amtierte, und die NNPD (Nigerian National Democratic Party), geführt von Chief S.L. Akintola aus der westlichen Region, waren zahlenmäßig der NCNC überlegen, einer Partei, die von Nnamdi Azikiwe gegründet worden war und von Dr. Michael Okpara geführt wurde, welche die regierende Partei in den östlichen und mittelwestlichen Regionen darstellte und die die Interessen der Igbo wahrnahm, sowie die AG des Obafemi Awolowo, die von fünf Millionen Yoruba unterstützt wurde.⁸⁾

1.5 Die Militärs reißen die Macht an sich

Vom 15. Januar 1966 bis zum 1. Oktober 1979 rissen nigerianische Soldaten in einer Reihe blutiger Gewaltstreiche die Macht an sich, regierten dann aber noch ungeschickter als die Zivilisten, an deren Stelle sie getreten waren.⁹⁾

8) Vgl. Florence Elliott, A Dictionary of Politics (London 1970) 318.

9) Vgl. J.F. Ade Ajayi, Nigeria, Recent History, in Africa South of the Sahara 1976 - 77 (London 1977) 626. Ajayi weist besonders auf die Korruption einiger Militärgouverneure und ihrer Zivilkommissare hin.

Begonnen hatte es mit dem Militärputsch vom 15. Januar 1966, durch den Generalmajor Johnson Aguiyi-Ironsi an die Macht gelangte. Als erstes beendete Ironsi im Mai 1966 das bis dahin geltende Bundessystem der Regierung. An Stelle des bisherigen Systems setzte er eine einheitliche Regierungsform (unitary government) ein, welche die Regionen Nord-, Ost-, West- und Mittlere Westregion auflöste und in Gruppen von Provinzen aufteilte. Diese neue Aufteilung hatte z.B. zur Folge, daß die Regierungsgewalt in die Hände der zentralen Militärregierung in Lagos, der Hauptstadt, überging.

Die Veränderungen der Regierungsform führten zu großen Spannungen und Mißverständnissen im ganzen Land und bei einem erneuten Militärputsch am 29. Juli 1966 wurde Ironsi ermordet. Die Führung des Landes übernahm Lt. Col. Yakubu Gowon.

1.6 Die Sezession Biafras und der nigerianische Bürgerkrieg

Im Verlauf verfallender Beziehungen zwischen der von Gowon geführten Zentralregierung in Lagos und der Militärregierung der Ostregion unter dem Gouverneur Col. Odumegwu Ojukwu setzte sich diese Region vom Rest des Landes ab und erklärte am 30. Mai 1967 ihre Unabhängigkeit unter dem Namen "Republik Biafra". Der durch die Absplitterung der Ostregion eingeleitete Zerfall des Landes entzündete den Funken eines im Verlauf der Zeit erbittert geführten Bürgerkrieges zwischen dem neu gegründeten Staat Biafra und dem Rest des Landes.

Nach dem Verlust unzähliger Menschenleben und dem völligen Zusammenbruch seiner Infrastruktur sah sich Biafra am 12. Januar 1970 gezwungen, den Kampf um die Unabhängigkeit aufzugeben und sich erneut dem Bundesland Nigeria anzuschließen.

1.7 Ein religiöser Faktor im Rahmen des Bürgerkrieges ?

Seitdem viele afrikanische Länder im Anfang der sechziger Jahre politisch unabhängig wurden, hat der islamische Faktor an Bedeutung zugenommen. Was den Fall Nigeria anbetrifft, so wurde der Islam, wegen der Besonderheit der nigerianischen Geschichte, sowohl von den Muslimen als auch von den Christen als ein Faktor angesehen, der seine Anhänger zu Vorherrschaft trieb. Aus diesem Grund wurde z. B. der Sezessionskrieg Biafras von manchen Beobachtern als ein religiöser Krieg angesehen. Die Umstände, die zu dieser Schlußfolgerung führten, lassen sich leicht erkennen:

- a) Nach dem Massaker an über 100.000 in Nordnigeria lebenden Menschen im September 1966 wurden die Igbo von der Angst und dem Verdacht ergriffen, daß die Mohammedaner Nordnigerias die Föderation in ihrem eigenen islamischen Interesse zu beherrschen suchten. Ungeachtet dessen, daß der Konflikt ethnischen Ursprungs war, wurde die Religion als auslösender Faktor angesehen. Auch der biafranische Führer Ojukwu und andere Führer der Igbo versuchten, dem Konflikt eine religiöse Prägung zu geben. Dies führte dazu, daß ausländische christliche Hilfsorganisationen Biafra zu Hilfe kamen.
- b) Nach dem Bürgerkrieg war Igboland voll von Kasernen der nigerianischen Armee. Da die meisten Angehörigen der Streitkräfte aus Nordnigeria stammten und ebenfalls Muslime waren, kam es bald zu Missionierungsversuchen in Igboland. Die im Laufe des Krieges preisgegebenen islamischen Institutionen wurden wiederbelebt. Überall dort, wo die Soldaten stationiert waren, errichteten sie Notmoscheen; islamische Schulen wurden gegründet und den Sta-

tistiken zufolge sollen bis Ende 1973 etwa 500 Igbo zum islamischen Glauben bekehrt worden sein. Auch nach dem erheblichen Truppenabzug, durch den die meisten nordnigerianischen Soldaten in ihre Heimat zurückkehrten, leben die wenigen Igbo Muslime in Frieden mit den Christen im Igboland.¹⁰⁾ Der angeblich religiöse Faktor des Biafra-Krieges, der durch die Presse zuweilen hochgespielt wurde, hat sich also doch als gegenstandslos erwiesen.

1.8 Die Regierung heute - geschichtliche Übersicht

Unter der Konstitution vom Oktober 1963¹⁰⁾ bestand die Föderation von Nigeria aus dem Föderalen Hauptterritorium von Lagos (Federal Capital Territory of Lagos) und vier Regionen - Ost, West, Nord und Mittelwesten. Auf Bundes- sowie Landesebene setzte sich die Regierung aus zwei Kammern zusammen. Das Bundesparlament bestand aus dem Premierminister, einem Senat und den Ländervertretungen. Ähnlich verhielt es sich mit den Regierungen in den vier Regionen, die sich aus einem Gouverneur, einem "House of Chiefs" (der Versammlung der Stammesoberhäupter) und einem "House of Assembly" (entspricht in etwa dem Bundestag in Westdeutschland) zusammensetzten. Die einzelnen Regionalregierungen hatten die Möglichkeit, eigene Gesetze zur Sicherung des Friedens, zur Erhaltung der inneren Ordnung und allgemeiner Verwaltung mit dem Schwerpunkt regionaler Interessen zu verabschieden.¹¹⁾

10) Vgl. J.S. Trimingham, *The Influence of Islam upon Africa* (London 1980²) 135 - 136.

11) Siehe Michael Crowder, *The Story of Nigeria* (London 1966) 320.

Nachdem sich aber das Regionalsystem als ungeeignet für die Lösung einer ganzen Reihe gesellschaftlich-politischer Probleme Nigerias erwiesen hatte, wurde durch Gowon am 27. Mai 1967 ein bundesstaatliches Regierungssystem, bestehend aus 12 Staaten, eingeführt. Mittlerweile ist die Zahl der Staaten im ganzen Bundesland auf 19 gestiegen¹²⁾ und es werden immer weitere gefordert¹³⁾, da allgemein bekannt geworden ist, daß die Errichtung eines neuen Staates Vorteile mit sich bringt.¹⁴⁾

Nach dem militärischen Umsturz vom 29. Juli 1975, durch den General Yakubu Gowon¹⁵⁾ als Staatsoberhaupt beseitigt wurde, übernahm General Murtala Muhammed die Macht. Er fiel aber schon sehr bald einem Attentat zum Opfer, das während eines erneuten Militärputsches am 13. Februar 1976 auf ihn ausgeübt wurde. Nach dem Tod General Muhammeds wurde General Olusegun Obasanjo vom obersten Militärat des Landes zum Staatsoberhaupt ernannt.

Im Juli 1979 gingen die Nigerianer wieder zum ersten Mal nach 13 Jahren Militärregime an die Urnen, um die 1891 Mitglieder der gesetzgebenden Körperschaften des Bundes und der Länder zu wählen. Am Wahlkampf beteiligten sich fünf neugegründete politische

12) Vgl. Nigeria Diary 1979 ebda 5.

13) Am 3. Februar 1976 wurden durch General Murtala Muhammed 7 weitere Staaten errichtet.

14) Z.B. mehr Arbeitsplätze im Regierungsapparat; der ländlichen Bevölkerung wird die Entwicklung näher gebracht.

15) Eigenartigerweise wurde Gowon genau 9 Jahre nach seiner Machtübernahme durch einen unblutigen Staatsstreich gestürzt.

Parteien.¹⁶⁾ Präsident wurde Alhaji Shehu Shagari, der Vorsitzende der siegreichen Partei, der NPN.

Ein bundesstaatliches Regierungssystem nach amerikanischem Muster wurde installiert - d.h. mit einem Präsidenten und einem Vizepräsidenten, die beide vier Jahre amtieren, mit einem Obersten Gericht, einem Senat und einem Repräsentantenhaus. Damit wurde Nigeria die viertgrößte Demokratie der Welt und das erste Land der Dritten Welt, das sich für eine Demokratie nach amerikanischem Muster entschieden hat.¹⁷⁾

Am 1. Oktober 1979 traten endlich die Militärs ab; am selben Tag wurde Shehu Shagari in sein Amt als Präsident eingeführt.

1.9 Bevölkerung

Heute ist allgemein bekannt, daß Nigeria über 80 Millionen Einwohner hat. Dies hat dann zur Folge, daß augenblicklich jeder sechste Afrikaner Nigerianer ist.¹⁸⁾

Nach der letzten Volkszählung in Nigeria im November 1973 wurde aber die Bevölkerungszahl der Einwohner mit 79 Millionen beziffert. Diese Zahl wird jedoch von vielen Stellen aus mehreren Gründen¹⁹⁾ in Zweifel gezogen. Aus

16) Bei der ersten Machtübernahme durch die Militärs 1966 wurden alle politischen Parteien, Aktivitäten und Versammlungen verboten. Erst im September 1978 wurde das Verbot aufgehoben und in Kürze entstanden zahlreiche politische Parteien - über 35. Am Endwahlkampf jedoch konnten nur noch die 5 offiziell anerkannten politischen Parteien teilnehmen - die National Party of Nigeria (NPN), Nigerian Peoples Party (NPP), Great Nigerian Peoples' Party (GNPP), Peoples' Redemption Party (PRP) und United Party of Nigeria (UPN).

17) Vgl. David Lamb, Aufsteiger der Dritten Welt: Nigeria, in: Das Beste aus Reader's Digest, April 1981, 207.

18) Vgl. ebda.

19) Das Ergebnis der Volkszählung wurde weitgehend für unglaubwürdig gehalten, weil Unregelmäßigkeiten und aufgeblähte Zahlen bei der Durchführung vorgekommen sein sollen. Sie wurden aber weder annulliert noch bestätigt.

diesem Grund halten sich bis heute noch offizielle Stellen an das Endergebnis der Volkszählung von 1963. Nach Angabe dieser Zählung hatte Nigeria 55.5 Millionen Einwohner, die sich auf die einzelnen Regionen wie folgt verteilten:

Region	Zahl in Millionen	
Nord	29.8	
Ost	12.3	
West	10.3	
Mittel-West	2.5	
Föderales Territorium (Lagos)	0.6	
Gesamt	55.5	20)

Die gegenwärtige Struktur der 19 Bundesstaaten setzt sich aus vielen ethnischen Gruppen zusammen, deren Sprache, Traditionen und Gebräuche stark voneinander abweichen. Insgesamt vereint das Land über 250 Stammes- und Volksgruppen, die über 100 verschiedene Sprachen sprechen. Als Verständigungssprache dient Englisch, das zu den vier offiziellen Sprachen zählt.²¹⁾

Um die Konflikte zwischen den Stämmen zu entschärfen, wurden die 19 Bundesstaaten so gebildet, daß ihre Grenzen sich wo möglich mit denen der Stammesgebiete überschneiden.²²⁾

20) William D. Graf, Elections 1979 (Apapa 1979) 49.

21) Die anderen sind Hausa, Yoruba und Igbo.

22) Beispiele hierfür sind Bendel, Cross River, Kwara und Rivers States, welche jeweils aus mehr als zwei ethnischen Gruppen bestehen.

1.10 Bildungswesen

Angesichts der großen Anstrengungen, die in den letzten Jahren in einem Land, dessen Bevölkerung einen ausgeprägten Bildungsdrang zeigt, gemacht wurden, ist ein rapider Rückgang des Analphabetentums festzustellen.²³⁾ Im September 1976 trat ein Wendepunkt im Bildungswesen ein, als der Pflichtbesuch der Grundschule für Kinder ab 6 Jahren eingeführt wurde.²⁴⁾ Zunächst einmal aber mußten 150.000 neue Unterrichtsräume eingerichtet werden. Auch für die Ausbildung von Lehrkräften für die Primärstufe wurden 6.600 zusätzliche Klassenräume in Pädagogischen Hochschulen im ganzen Land vorgesehen. Im Zuge des 5jährigen Entwicklungsplanes von 1975 bis 1980 erwartete man für die Grundschulen, Gymnasien und Hochschulen einen Anstieg der Schüler- und Studentenzahlen von 5 auf 11.5 Millionen.²⁵⁾

Die Kontrolle der 19 Universitäten Nigerias unterliegt teils der Bundesregierung und teils der Regierung des Staates, in dem sich die Universität befindet. Mit der Entstehung von noch mehr Universitäten wird in absehbarer Zukunft gerechnet.²⁶⁾

23) Der Prozentsatz der Schulabgänger liegt bei nahe zu 45.

24) Das Dekret über die Schulpflicht ist als "Universal Primary Education" (UPE) bekannt und wurde durch das damalige Staatsoberhaupt General Obasanjo erlassen.

25) Nigeria Diary 1979, ebda 6.

26) Wegen des zunehmenden Bildungsdranges haben sich sowohl Staatsregierungen als auch Organisationen und Privatunternehmen entschlossen, an der Errichtung von neuen Universitäten beteiligt zu werden. In Imerienwe, Imo State, z.B. hat Dr. Nnanna Ukaegbu mit dem Bau einer Privatuniversität begonnen.

1.11 Wirtschaft

Die wirtschaftlichen Grundlagen und natürlichen Hilfsquellen des Landes bieten alle Voraussetzungen für eine erfolgreiche wirtschaftliche Entwicklung. Bei der Lösung seiner vielfältigen wirtschaftlichen und sozialen Probleme kommt ihm zustatten, daß Nigeria ein an natürlichen Vorkommen reiches Land ist. Überdies ist die Volkswirtschaft, deren Basis die Landwirtschaft ist, diversifiziert. Dazu einige Beispiele: Nigeria ist der größte Erzeuger von Erdnüssen in der Welt, der zweitgrößte Produzent von Kakao in Afrika. Außerdem werden Baumwolle, Palm-Öl, Gummi und Holz ausgeführt.²⁷⁾ Ähnlich groß ist das mineralische Potential. Nigeria ist z.B. das einzige Land Westafrikas, das Kohle fördert, allerdings nur für den Inlandsbedarf. Erdöl und Kalkstein sind in reichhaltigen Lagern vorhanden. Als Erzeuger von Erdöl liegt Nigeria in Afrika (nach Libyen) an zweiter und in der Welt an sechster Stelle.²⁸⁾

27) Vgl. Markus Timmler, Wirtschaftliche Chancen in Nigeria (Bonn-Beuel 1974) 13.

28) Vgl. ebda 22.

1.12 Weitere wirtschaftliche Aussichten

Die Wirtschaft Nigerias wächst rapide, hauptsächlich wegen der Hochkonjunktur des Erdöls; es ist ein anhaltender Überschuß der Handelsbilanz zu verzeichnen und in den letzten Jahren hat ein allumfassender Aufschwung in den Devisenreserven stattgefunden. Die Erholung Nigerias nach dem Kriege war jedoch von schwerer Inflation begleitet, welche 1975 eine jährliche Rate von über 30 % betrug. Die hauptsächlichsten Ursachen dieser Inflation sind die Anhebung öffentlicher Aufwendungen²⁹⁾, ein sehr flüssiges Banksystem, welches ein rapides Anwachsen der Geldausgaben ermöglicht, und die Unfähigkeit der Regierung, die Preise durch eine wirkungsvolle Preis-Kontrollkommission niedrig zu halten. Anhäufung und die Schaffung künstlicher Mängel mit der Aussicht auf die weitere Inflationierung der Handelsgüter scheinen Problem und Last der nigerianischen Wirtschaftsszene geworden zu sein.

Nigeria ist unter den afrikanischen Ländern eines mit der höchsten Geburtenrate.³⁰⁾ Das schnelle Anwachsen der Bevölkerung hat es dem landwirt-

29) Die Übertriebenheit der Arrangements für das Second World Black and African Festival of Arts and Culture (FESTAC) im Jahre 1977 ist ein lebendes Beispiel für einen plötzlichen und hohen Anstieg öffentlicher Ausgaben. Die Berechnung der Kosten belief sich auf 20 Millionen Naira.

30) Trotz der Auseinandersetzung über die Ziffern der Volkszählungen von 1963 und 1973 besteht kein Zweifel daran, daß die Bevölkerung Nigerias mit hoher Geschwindigkeit ansteigt. Örtliche Statistiken von Entbindungsheimen, Krankenhäusern und Taufregistern bestätigen dies überall im Land.

schaftlichen Sektor der Wirtschaft unmöglich gemacht, die städtische sowohl wie die ländliche Bevölkerung zu ernähren. Dies hat zu einem starken Aufschwung der Preisentwicklung sowohl bei den örtlichen als auch bei den importierten Nahrungsmitteln geführt.

Die Regierung ist jedoch gegenüber dieser Situation nicht untätig. Sie hat begonnen, Maßnahmen zu treffen, um dem Anwachsen der Bevölkerung und der steigenden Inflationsrate zu begegnen. Durch ein Gesetz, um Millionen bedürftiger Bürger mit den grundlegenden Lebensbedürfnissen zu versorgen - Nahrung und Wohnung - hat sie ein gewaltiges "Green Revolution Programme" initiiert mit dem Ziel, die örtliche Nahrungsmittelproduktion anzuheben. Weiterhin wurden durch den Enterprises Promotion Act Anordnungen getroffen, die Teilnahme an ausländischem Fortschritt und ausländischer Produktion zu liberalisieren.³¹⁾ Überall im Lande werden mit der Landwirtschaft verbundene Industrien ernstlich ermutigt und vorangetrieben. Es wird nicht länger ausschließlich Nachdruck auf die Produktion gelegt, sondern auch auf die landwirtschaftliche Mechanisierung, um die Eintönigkeit der landwirtschaftlichen Arbeit zu verringern.³²⁾ Es wurden durch die Regierung zwei Banken begründet, die Nigerian Industrial Development Bank und die Nigerian Bank for Commerce and Industry, um die Finanzierung örtlicher industrieller und landwirtschaftlicher Projekte zu ermöglichen.³³⁾

31) Durch diese Liberalisierungspolitik können Ausländer jetzt bis zu 60 % Anteile an landwirtschaftlichen Unternehmungen gewinnen.

32) Vgl. West Africa, 16. März 1981, 567.

33) Vgl. ebda 558.

In ländlichen Bezirken nimmt die Regierung Anteil an der Entwicklung des Wohnungsbaues, und legt damit eine bedeutende infrastrukturelle Grundlage für die wirtschaftliche Entwicklung. Das derzeitige Wohnungsbauprogramm zielt ab auf den Bau von jährlich 2000 Wohnungen in jedem der 19 Staaten des Bundes. Die Masse der Wohnungen ist für die Bevölkerung mit niedrigem Einkommen bestimmt. Die Federal Mortgage Bank of Nigeria koordiniert die für dieses Projekt benötigten finanziellen Mittel.³⁴⁾

1.13 Religion

Im Grundgesetz von Nigeria ist die freie Ausübung der Religion garantiert. Demzufolge gehören fast alle Nigerianer einer der drei großen Religions-sphären - Heidentum (Naturreligion), Islam und Christentum - an.

Unter Heidentum oder Naturreligion seien hier die in Nigeria und vielen anderen afrikanischen Ländern vorhandenen überlieferten und praktizierten Glaubensauffassungen verstanden, die keine erkennbare Beziehung zu den beiden universalen monotheistischen Religionen haben. Folgerichtig bedeuten Heiden in diesem Sinne diejenigen, die nicht an Christus oder Mohammed glauben, wie verschieden auch immer im positiven Sinne ihr Glaube sei.³⁵⁾

34) Vgl. ebda 565.

35) Vgl. Herbert Kaufmann, Nigeria (Bonn 1962) 67.

Den Statistiken zufolge weist der Islam mit 47 % der Bevölkerung³⁶⁾ den größten Prozentsatz von Anhängern auf; die Christen sind mit 33.8 % vertreten, während auf die Anhänger der Naturreligion und religiös Neutrale 21,9 %³⁷⁾ entfallen.

Zahlreiche christliche Konfessionen sind in Nigeria vertreten: Römische Katholiken, Methodisten, Lutheraner, Presbyterianer und eine ganze Reihe der sogenannten afrikanischen unabhängigen Kirchen³⁸⁾ Die Ausbreitung, Wirkung und der Beitrag des Christentums in Nigeria - der eigentliche Gegenstand dieser Arbeit - bleiben späteren Kapiteln vorbehalten.

36) Time Magazine, 16. April 1979, 9.

37) Encyclopaedia Britannica, Micropaedia Vol. VIII, (Chicago 1979) 340.

38) Zu den unabhängigen afrikanischen Kirchen gehören z.B. Cherubim und Seraphim, African Gospel Mission (AGM), African Apostolic Church usw. Die Bezeichnung "unabhängig" ist eine Anspielung darauf, daß diese Sekten auf dem afrikanischen Boden, ohne jeglichen Einfluß aus dem Ausland, gewachsen sind.

2. DER URSPRUNG DER BEDEUTENDSTEN ETHNIEN VON NIGERIA

2.1 Der Begriff "Ethnie" im nigerianischen Kontext

Wie bereits zu Anfang dieser Arbeit ausgeführt, setzt sich die Bevölkerung Nigerias aus vielen ethnischen Gruppen zusammen. Bisher wurde so gut wie kein Versuch unternommen, die Ursprünge zumindest der bekanntesten Ethnien näher zu betrachten. Im Zusammenhang dieser Arbeit wird dieses Thema jedoch als sehr wichtig angesehen, da sie sonst Lücken ließe. Es soll daher der Versuch unternommen werden, die Substanz der Herkunft der bedeutendsten Ethnien zu untersuchen. Es ist anzunehmen, daß dies zum Verständnis und zur Beantwortung vieler noch offener Fragen über das Land beitragen wird. Gleichzeitig wird dies ein Tor zu zahlreichen anderen Problemen sein, die im Verlauf der Arbeit noch diskutiert werden sollen.

Die erste Frage, die sich erhebt, lautet: "Was ist eine Ethnie?" Nach J.S. Coleman, der eines der aufschlußreichsten Werke über das Land Nigeria, seine Ethnien, Probleme und Entwicklungen verfaßt hat, bedeutet "Ethnie" eine relativ kleine Gruppe von Menschen, die eine gemeinsame Kultur haben und die von einem gemeinsamen Urahn abstammen. Eine Ethnie ist die größte soziale Gruppe, die überwiegend als "Sippe" bezeichnet wird und sich normalerweise aus Familiengruppen zusammensetzt.¹⁾ Ferner weist Coleman darauf hin, daß nur wenige Anthropologen dem Begriff "Ethnie" eine präzise Definition gegeben haben, auch wenn sie ihn weitgehend gebrauchen. Für die vorliegende Untersuchung wollen wir jene Definition des

1) Vgl. J.S. Coleman, Nigeria - Background to Nationalism (London 1971) 423 - 424.

Begriffs festhalten, dessen sich die britische Verwaltung in Nigeria bedient hat: "... eine oder mehr Sippen, welche aus dem gleichen legendären Urahn stammen, auch wenn die Legende schon verlorengegangen ist; ursprünglich Verehrer eines gemeinsamen Reliquienschreines, auch wenn nichts mehr vom Gedächtnis des Schreines geblieben ist; eine gemeinsame Sprache sprechend, wenn vielleicht auch nicht denselben Dialekt, und vergrößert (bevölkerungsmäßig) durch assimilierte Völker."²⁾

2.2 Die Hauptethnien von Nigeria

Zu den Hauptethnien in Nigeria zählen die Hausa, Yoruba, Igbo und Efik. Aus technischen Gründen und vor allem auf Grund vorliegenden historischen Materials werden sich die meisten Beispiele in dieser Untersuchung auf diese Hauptethnien stützen.

2.2.1 Die Hausa

Das alte Königreich Bornu³⁾ war der erste Teil Nigerias, der klar aus dem Dunkel der Frühgeschichte hervorleuchtet. Dieses Königreich, das sich über eine verhältnismäßig große Fläche erstreckte, war und ist noch immer überwiegend von der Ethnie der Hausa bewohnt. Obwohl im ganzen Gebiet von Westafrika Hausasprachige zu finden sind, leben die meisten Hausa in den nördlichen Staaten Nigerias: eine kleinere

2) Zitiert nach ebda 478.

3) Dies ist selbstverständlich, denn Bornu ist bis heute noch das größte und einflußreichste Emirats des Landes. Ein traditioneller Islam-Staat; seine politischen Institutionen wurden durch vor-islamische Ideen des heiligen Königtums geprägt. Siehe auch Elizabeth Isichei, History of West Africa since 1800 (London 1977) 35.

Zahl lebt in den südlichen Gebieten der Republik Niger. Sie haben eine gemeinsame Sprache, die von ca. 31 Millionen Menschen gesprochen wird, von denen 25 Millionen in Nord Nigeria leben⁴⁾. Die Grundlage der ethnischen Merkmale der Hausa ist ihre gemeinsame Sprache, die Ähnlichkeit der Gebräuche und eine Tradition mit gemeinsamem Ursprung.

Nach einer weit verbreiteten Legende war ein Mann namens Bayajida aus seiner Heimatstadt Baghdad geflohen und hatte sich in Daura niedergelassen, einem unbedeutenden Königreich im Norden. Nach der Legende tötete er eine Schlange, welche die Einwohner der Stadt terrorisierte. Er heiratete die Königin des Landes. Sein Sohn, Bawo, wurde Vater von sechs Söhnen, die die Hausa-Staaten⁵⁾ Gobir, Katsina, Kano, Zaria, Biram und Rano gründeten. Diese bildeten zusammen mit Daura die ursprünglichen sieben Hausa-Staaten. Hinzu kamen die Staaten Zanfara, Keffi, Nupe, Gwari, Yauri, Bauchi und Kororofa, traditionell die "unehelichen Sieben" genannt, da sie aus Assimilationen mit Völkern hervorgingen, die nicht zuden Hausa gehörten. Will man den Aufzeichnungen von Kano, der Hauptquelle der frühen Geschichte, Glauben schenken, würde man den Beginn der Regierung von Bagauda, dem ersten König von Kano und dem Enkel Bayajidas, ins Jahr 999 christlicher Zeitrechnung legen.⁶⁾

Überdies wird vermutet, daß die Hausa möglicherweise aus dem Norden, aus der zentralen Sahara kamen, ehe die Tuareg

4) Vgl. Jerome H. Barkow, in: Muslim Peoples, A world ethnographic survey (London 1978) 151 - 152.

5) Hier ist der Begriff "Staat" nicht im Sinne der heutigen politischen Einteilung Nigerias in 19 Staaten zu verstehen. Er bezeichnet die verschiedenen unabhängigen islamischen Hochburgen des Hausa-Stammes, welche je von einem Häuptling, der gleichzeitig das religiöse Oberhaupt seines Gebietes war, regiert wurde.

6) Vgl. Encyclopaedia Britannica Macropaedia Vol. XI, ebda 161.

sie von dort verjagten.⁷⁾ Auch wenn nicht mit Sicherheit zu sagen ist, welcher Theorie der Abstammung der Hausa Glauben zu schenken wäre, gibt es doch in ihrer Geschichte Anhaltspunkte dafür, daß sie eine frühe kulturelle Einheitlichkeit hatten. Diese kulturelle Einheitlichkeit ist von Ethnologen erkannt worden, unter ihnen von G. P. Murdock, der dazu meint: "Obschon sie niemals politisch vereinigt waren bis zu ihrer Unterwerfung durch die Fulbe im 19. Jahrhundert, haben die Hausa vermutlich als Ergebnis einer langen Erfahrung im transsaharischen Karawanenhandel einen Grad kultureller Einheitlichkeit erreicht, der nur dem der großen Nationen Europas in modernen Zeiten vergleichbar ist; sie sind vielleicht die einzige Nation Neger-Afrikas, von der man mit Sicherheit sagen kann, daß sich dies vor der europäischen kolonialen Besetzung ergeben hat."⁸⁾ Der große ethnische Einfluß der Hausa läßt sich z.B. daran erkennen, daß Hausa als Sprache für Westafrika jene lingua franca zu bieten in der Lage ist, welcher in Ostafrika Kisuahili entspricht.

2.2.2 Die Yoruba

Die Sprache und Kultur der Yoruba findet man nicht nur in Westafrika, ihrem Ursprungsgebiet, sondern auch in Brasilien und auf Kuba - als Folge des Sklavenhandels. In Westafrika selbst sind in den meisten Ländern zahlreiche Yoruba-Gemeinschaften zu finden, besonders aber in Sierra Leone und Ghana. Allerdings befinden sich die meisten Yoruba, etwa 13 Millionen, in Süd-West-Nigeria, vorwiegend in den Gebieten der vormaligen westlichen Region, in den Provinzen von Ibadan, Abeokuta, Ondo, Oyo,

⁷⁾ Vgl. H. Kaufmann, ebda 59.

⁸⁾ George Peter Murdock, *Africa, Its Peoples and Their Culture History* (New York 1959) 137.

Ikeja und Ijebu, aber auch in Ilorin und Kabba in der ehemaligen nördlichen Region. Ferner leben die Yoruba in den angrenzenden Gebieten von Benin und Togo.⁹⁾

Den Überlieferungen der Yoruba nach soll die Welt in Ife¹⁰⁾ erschaffen worden sein. Von den Yoruba als eine heilige Stadt angesehen, soll sie von einem der Söhne der weiblichen Hauptgottheit und Erzeugerin des Yoruba-Volkes, Oduduwa, gegründet worden sein. Aus diesem Grunde verstehen sich die Yoruba als "Omo Oduduwa" - Kinder Oduduwas.¹¹⁾ Der Yoruba-Entstehungslegende nach soll Oduduwa 16 Söhne gehabt haben, von denen die Häuptlinge der Yoruba-Staaten¹²⁾ abstammen glauben. Es liegt die Vermutung nahe, daß die Yoruba im 8. Jahrhundert in die Wälder und Savannen westlich des unteren Nigers eingewandert sind. Dort gründeten sie die Städte Ekiti, Ife und Ijebu in der Tropenwaldzone.¹³⁾ Eine zweite Gruppe von Einwanderern soll um ca. 1000 Oyo und andere Städte im Savannengebiet nördlich der Wälder gegründet haben. Die kleineren Städte glichen verwaltungsmäßig den Großstädten. Nach außen waren sie auf eine sichere Politik bedacht, wobei die Verteidigung gegen fremde Angriffe ein wichtiges Anliegen war; im Inneren spielte die Autonomie eine sehr wichtige Rolle. So gespannt war die Lage, besonders im 18. und 19. Jahrhundert, daß kriegerische Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Yoruba-Staaten an der Tagesordnung waren.¹⁴⁾

9) Vgl. Robert M. Wren, Yoruba, in: Muslim Peoples ... ebda 489.

10) Eine der ältesten Städte der Yoruba, ca. 64 km westlich von Ibadan. Seit 1961 Universitätsstadt.

11) Vgl. Herbert Kaufmann, ebda 71.

12) Eine Konföderation von yorubasprachigen Völkern in Nigeria, Benin und Togo, die aber vorwiegend im heutigen Westnigeria ansässig sind.

13) Encyclopaedia Britannica, Micropaedia, Vol. X, (Chicago 1979) 829.

14) Für Einzelheiten siehe J.B. Webster und A.A. Boahen, The Growth of African Civilization. The Revolutionary Years. West Africa since 1800 (London 1974) 94 - 105.

Beide Theorien des Ursprungs des Yoruba-Stammes

- Abstammung von der weiblichen Hauptgottheit Oduduwa und Einwanderung aus anderen Gebieten West-Afrikas (Togo, Benin) - weisen auf die Yoruba hin als ein kultureiches und religiöses Volk. Das Herzstück der Tradition und Religion bildete Ife. Zwischen Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts hatten Ife-Künstler angefangen, Terracotta-Köpfe aus Bronze herzustellen. Der Entdeckung der ersten Gußwaren durch den deutschen Archäologen Leo Frobenius im Jahre 1910 folgten 1938 - 1939 weitere Funde von wunderschönen Figuren aus Bronze und 1957 anderen Terracotta-Figuren.¹⁵⁾

Bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts gab es kein Gebiet, das als "Yorubaland" bezeichnet wurde, wie es heute der Fall ist. Bis dahin verstand man unter dem Begriff Yoruba Menschen aus Oyo mit ihrer Sprache, aber im Laufe der geschichtlichen Entwicklung des Gesamtgebietes wurde der Begriff auf alle yoruba-sprachigen Menschen im damaligen Kaiserreich Oyo¹⁶⁾ mit Ife als Hauptstadt ausgedehnt.¹⁷⁾

2.2.3 Die Igbo

Den Yoruba unmittelbar folgend in der Anzahl ihrer Bevölkerung¹⁸⁾ und Bedeutung ist die im südlichen Nigeria

15) Vgl. Encyclopaedia Britannica, Micropaedia, Vol. V, ebda 290.

16) Die Geschichte dieses Kaiserreiches ist identisch mit der des Yoruba-Stammes.

17) Vgl. E. Isichei, History of West Africa since 1800, ebda 69.

18) 9 Millionen nach der Volkszählung von 1963.

lebende Ethnie der Igbo.¹⁹⁾ Es gibt keine schriftlichen Dokumente über die frühen Igbo; aus diesem Grund ist es schwierig, auf ihre Ursprünge, Urphilosophie, Politik, Kultur, Religion und Weltanschauung zurückzugreifen. Die vorhandene Information über den Ursprung der Igbo stützt sich hauptsächlich auf mündliche Überlieferungen, Folklore, Legenden, Gleichnisse, Sprüche und eine ganze Reihe von moderner Literatur über das Volk.²⁰⁾

In seiner Arbeit "Igbo Political Culture"²¹⁾ erwähnt Elechukwu Njaka drei Hypothesen, welche aus den anderen Spekulationen über den Ursprung der Igbo herausragen. Es erscheint an dieser Stelle wertvoll, diese drei Hypothesen zu untersuchen und auch zu versuchen, sie mit den Ansichten Anderer zum gleichen Thema zu vergleichen, wie z.B. mit denen von R.E. Bradbury und D.D. Hartle.

Den Ansichten von Njaka folgend befindet sich die erste Gruppe der Untersucher in Übereinstimmung mit der Theorie des "verlorenen Stammes Judah"²²⁾ oder sie suchen

19) Die alternative Bezeichnung "Ibo" hat genau dieselbe Bedeutung wie Igbo. In dieser Untersuchung wird die Bezeichnung "Igbo" gebraucht. Der Gebrauch von "Ibo" beschränkt sich auf Zitate, Bücher- und Literaturartikel.

20) Zwei der modernsten und meistgelesenen Werke über die Igbo stammen von Elizabeth Isichei: *The Igbo People and the Europeans, The Genesis of a Relationship to 1906* (London 1970) und *A History of the Igbo People* (London 1973).

21) Hrsg. Ronald Cohen und John N. Paden (Evanston 1974).

22) Nimmt man an, daß die Igbo tatsächlich jüdischer Abstammung seien, so wären sie heute nur noch als ein "verlorener Stamm Judahs" zu betrachten.

nach einigen Ähnlichkeiten zwischen den Igbo und den Juden.²³⁾ Diese Gruppe bezieht sich häufig auf die Igbo als auf die "Juden Afrikas" oder die "Westafrikanischen Juden".²⁴⁾ Die geographische Zone scheint ihnen nicht so wichtig zu sein; ihr Hauptanliegen ist die gewöhnliche Bezeichnung "Juden". Die Vertreter dieser Hypothese gehen so weit, sich "einige Ähnlichkeiten zwischen den beiden Bezeichnungen "Hebräer" und "Igbo" vorzustellen. Sie führen aus, das Wort "Hebräer" müsse sich zu "Ubru" oder "Ibru", dann zu "Uburu" und noch später zu "Igbo" umgewandelt haben.²⁵⁾

Die zweite Hypothese führt aus, daß die Igbo ägyptischen Ursprungs seien.²⁶⁾ Die Vorherrschaft der Sonnen-Verehrung bei den Ägyptern wie auch bei den Igbo wird als Zeichen der Verbindung zwischen beiden Völkern genannt, doch kann diese Ausführung nicht bewiesen werden.

Die dritte Hypothese stellt fest, daß die Igbo die Begründer des alten Ägypten waren. Anhänger dieser Theorie führen an, daß die Juden die Staatskunst

-
- 23) Einer der bedeutendsten Vertreter dieser Theorie ist G.T. Basden. Es wird hier auf sein Werk "Niger Ibos", 2. Ed. (London 1966) 411 - 423 hingewiesen.
- 24) Der ausgeprägte Geschäftssinn der Igbo wird erwähnt, um diese Theorie zu stützen.
- 25) Diese Bezeichnungen sind Namen von Städten oder Dörfern in Igboland, z.B. Uburu Ekwe, Uburu Ihejiofor usw.
- 26) The Nigerian Independence Brochure: Independent Nigeria: The People of Nigeria (Lagos 1960) 13.

von den Ägyptern gelernt hätten.²⁷⁾ Dieser Theorie zufolge wurden die Igbo niedergeschlagen und durch die derzeitigen arabischen Einwohner jenes Landes aus Ägypten verjagt. Fragt man, warum solche hochentwickelten Fortschritte wie die Kunst des Einbalsamierens und des Mumifizierens den heutigen Igbo allgemein nicht bekannt sind, so antworten die Vertreter dieser Theorie, die aus Ägypten verjagten Igbo hätten begonnen, eine neue Heimat zu suchen. Während ihrer Wanderung sei die ältere Generation ausgestorben, ohne von ihrer Kenntnis Zeugnis zu hinterlassen.²⁸⁾ Man sieht, daß Ägypten der gemeinsame Nenner dieser drei Hypothesen ist. In jeder von ihnen ist es entweder ausdrücklich erwähnt oder eingeschlossen²⁹⁾; außer diesem gemeinsamen Nenner bringt uns keine dieser Theorien näher an die Lösung des Problems der Herkunft der Igbo heran.

Wie dem auch sei, es besteht seit den 60er Jahren Übereinstimmung darüber, daß die ersten menschlichen Bewohner von Igboland aus weiter nördlich liegenden Gebieten gekommen sein müssen.³⁰⁾ Was die Sprache an-

27) Dieser Zusammenhang wird dargelegt, um die offensichtlichen Ähnlichkeiten zwischen den Juden und den Igbo zu erklären.

28) Vgl. E. Njaka, ebda 16 - 18.

29) Was die erste Hypothese anbetrifft, so geht man davon aus, daß die Igbo nach ihrer angeblichen Auswanderung aus dem Gebiet der Juden nach Ägypten gekommen seien, von wo sie dann noch südlicher weitergewandert seien. Vgl. ebda.

30) Möglicherweise vom Zusammenfluß des Niger. Ob mit "nördlich" Nordafrika bzw. Ägypten und Palästina gemeint ist, steht nicht fest.

geht, so wird vermutet, daß sich die Sprache der Igbo bereits vor viertausend Jahren von anderen verwandten Sprachen wie z.B. dem Edo und Yoruba getrennt entwickelt hat.³¹⁾

Die Wiege menschlichen Lebens im heutigen Gebiet der Igbo liegt vermutlich im Cross River District und dem Anambra-Tal bis zum Nsukka-Einschnitt. Bei Ausgrabungen um Nsukka, die von der Abteilung für Archäologie der Universität von Nigeria Nsukka geleitet wurden, stieß man auf spätsteinzeitliche Ansiedlungen. Im Verlauf anderer Ausgrabungen in Afikpo legte man eine Felsenbehausung frei, die erstmals vor etwa fünftausend Jahren bewohnt worden war. Es wurden auch große rote Tongefäße und verschiedene Steinwerkzeuge wie Hacken, Messer, Keulen usw. gefunden.³²⁾

Als die Bevölkerung der Igbo zunahm, begannen sie, sich weitere Gebiete anzueignen. Die Ausdehnungsversuche sollen nach allen Himmelsrichtungen vorgekommen sein. Nach Süden gewannen sie ein beträchtliches Gebiet von den Ijaw; nach Westen überquerten sie den Niger und hätten beinahe das Gebiet der Bini erobert, wenn die Engländer nicht eingegriffen und dem Vormarsch ein Ende gesetzt hätten. Nach Norden gelang es ihnen, wieder große Gebiete zu erobern, während sie im Südosten auf Widerstand stießen; es fand aber eine Verschmelzung mit den dort ansässigen Efik und

31) Vgl. R.E. Bradbury, *The Historical Uses of Comparative Ethnography with Special Reference to Benin and the Yoruba*, in: *The Historian in Tropical Africa* (London 1964) 150.

32) D.D. Hartle, *Archaeology in Eastern Nigeria*, in: *Nigeria Magazine* No. 93, Juni 1967, 136 - 137, 139. Siehe auch ders.: *The Prehistory of Nigeria* (Nsukka 1973) 64 - 66.

Ibibio statt.³³⁾ Nach G.J. Jones ist das Gebiet um Owerri, Okigwe, Orlu und Awka auf Grund linguistischer und traditioneller Zeugnisse als das Mutterland der Igbo zu betrachten.³⁴⁾

Auch wenn weder die von Njaka aufgestellten Hypothesen noch die archäologischen Ausgrabungen eine eindeutige Auskunft über die Ursprünge der Igbo geben können, so bleibt doch eines bestehen: "Die einzige Hypothese ist, daß die Igbo zahlreich in ihr heutiges Gebiet, ihre Eisentechnologie mitbringend, eingewandert sind."³⁵⁾

2.2.4 Die Efik

Nordwestlich der Igbo grenzt das Gebiet der Ethnie der Efik. Ein Zweig der Ibibio, die Efik, wanderten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entlang des Cross River ein, wo sie Creek Town, Duke Town und andere Siedlungen gründeten.³⁶⁾ Nach jüngsten Abschätzungen beträgt die Bevölkerungszahl 1,5 Millionen.³⁷⁾ Es liegen nur geringe Kenntnisse über den Ursprung der Ethnie der Efik vor. Es gibt auch keine schriftlichen Zeugnisse, keine historischen und kulturellen Dokumente, die helfen könnten, das genaue frühe Siedlungsgebiet der Ethnie zu bestimmen. Mündliche Überlieferungen berufen sich jedoch auf Arochukwu und die gemeinsame Abstammung der Ibibio und der gegenwärtigen Efik von dort.³⁸⁾

33) Vgl. E. Njaka, ebda 22.

34) Vgl. G.J. Jones, *The Trading States of the Oil Rivers* (London 1963) 30.

35) John E. Flint, *Nigeria and Ghana* (Englewood Cliffs 1966) 63.

36) *Encyclopaedia Britannica, Micropaedia*, Vol. III, ebda 802.

37) Nach der Volkszählung von 1973.

38) Vgl. K. Enang, *Salvation in a Nigerian Background Its Concept and Articulation in the Annang Independent Churches* (Berlin 1979) 7.

2.2.5 Bilanz

Dieser kurze Überblick über die Ursprünge der Hauptethnien Nigerias zeigt, daß die Argumente teils auf historischen Tatsachen und teils auf Hypothesen basieren. Die darin enthaltenen Vermutungen sind auf das Fehlen historischer Dokumente zurückzuführen. Wie dem auch sei, so dienen doch sowohl die historischen Fakten als auch die Hypothesen einem guten Zweck. Sie zeigen in erster Linie, wer die Ethnien sind, ihre Sprache, ihren kulturellen Hintergrund und ihren Platz in der nigerianischen Gesellschaft. Da die afrikanische Politik üblicherweise im Hinblick auf die Ethnien interpretiert wird, dient der Überblick vor allem als Fundament, auf dem das nächste Kapitel, das sich mit der Einheit Nigerias beschäftigt, beruhen wird.

3. DIE EINHEIT NIGERIAS

3.1 Allgemeine Übersicht

Vorstehend wurde die Frage der Struktur der Ethnien behandelt. Dabei wurde insbesondere der Ursprung der bedeutendsten Ethnien geschildert, die gewöhnlich als Keimzellen aller anderen Ethnien betrachtet werden. Damit wurde der Weg für die Diskussion der wichtigen Frage bereitet: wie und in welchem Ausmaß haben die vielen verschiedenen Ethnien zur Stabilität des Landes Nigeria beigetragen und tragen sie heute noch bei?

Politik, Ökonomie und Religion sind die drei wesentlichsten Faktoren, die den Staat Nigeria am stärksten beeinflusst haben, seit dieser als einheitliche Nation bekanntgeworden ist. Daher ergibt sich selbstverständlich die Notwendigkeit, von hier ausgehend das Thema dieser Arbeit zu erörtern.

3.2 Eine politische und soziale Übersicht

Wie so vielen anderen Ländern der Erde, die eine Anzahl verschiedener ethnischer Gruppen in ihren Grenzen vereinen, ist auch Nigeria der Kampf mit politischen und soziologischen Problemen auf seinem Weg zu politisch-nationaler Einheit und seit seiner Unabhängigkeit von Großbritannien im Jahre 1960 nicht erspart geblieben. Von Anbeginn an zeigten sich u.a. überwiegend stammesorientierte Schwierigkeiten, die nur langsam und unter tätiger Mithilfe der verschiedenen Ethnien bewältigt werden konnten. Es wird noch einige Zeit in Anspruch nehmen, bevor das Land diese Schwierigkeiten überwunden haben wird.

Verfolgt man die Situation zurück in vorkoloniale Zeiten, so zeigt sich, daß Unruhen, Streitigkeiten und Invasionsversuche in dem Gesamtgebiet, das später durch die Kolonialverwaltung zur Kolonie Nigeria erklärt wurde, an der Tagesordnung waren. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die Verschmelzung aller ethnischen Gruppen Nigerias erst 1914 stattgefunden hat. Im Hinblick auf die oben genannten vorkolonialen Zeiten führt Al J. Venter ganz zutreffend aus: "Es ist interessant zu sehen, daß bereits zu diesem Zeitpunkt (vorkoloniale Zeit) bemerkenswerte Feindseligkeiten zwischen dem islamischen Norden und dem heidnischen - später christlichen - Süden bestanden. Es gab sogar einige Versuche einer Invasion, die erst dadurch zum Halten gebracht werden konnten, als islamische Reiterscharen den tropischen Urwald des Südens betraten und ihrer Bewegungsfreiheit von der Tsetsefliege Einhalt geboten wurde."¹

Zur Zeit der kolonialen Administration kam es auch mehrmals zu Unstimmigkeiten und Reibereien zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen und Regionen. Ein hervorstechendes Beispiel ist ein Fall, der im Zusammenhang mit der Erlangung der Selbstverwaltung oder zumindest größerer regionaler Freiheit auftrat. Während die Ost- und Westregionen die Notwendigkeit größerer regionaler Autonomie erkannten, sie durchzusetzen versuchten, und sie tatsächlich auch im Jahre 1957 von der britischen Regierung erhielten, bemühte sich die Nordregion erst im Jahre 1959, also ein Jahr vor der völligen Unabhängigkeit, darum.²⁾

1) Al J. Venter, ebda 9 - 10.

2) Daß sich die drei Regionen über den Zeitpunkt der Erlangung der Selbstverwaltung nicht einigen konnten, wird auf gegenseitiges Mißtrauen und Mißverständnisse in politischen Kreisen zurückgeführt.

Der Bürgerkrieg, entfacht durch eine lange Reihe stammesinterner Streitigkeiten und Mißverständnisse, gibt einen klaren Hinweis auf die politische und soziologische Instabilität und die große Verletzlichkeit Nigerias als eines einheitlichen Staates.

Politiker jedoch, die sich mit der Analyse der ex-kolonialen Staaten befassen, sehen Nigeria in seiner heutigen Situation nicht unterschiedlich, sondern eher als typisch für viele andere Staaten Afrikas, die auf eine ähnliche Geschichte zurückblicken. Aus diesem Grunde bemerkt Uma Eleazu, daß "soweit die ex-kolonialen Staaten Afrikas betroffen sind, der Kolonisation Unabhängigkeit und Aufstände vorangingen. Ein Zusammenschluß wurde erst unter der Kolonialherrschaft erreicht."³⁾

In einem Versuch, diese Theorie speziell auf die Situation in Nigeria anzuwenden und gleichzeitig eine Lösung für die damit verbundenen Probleme vorzuschlagen, fährt Eleazu fort: "Das Problem ist nun, vom Zustand des Zusammenschlusses aus die Verschmelzung zu erreichen - von zurückhaltendem Einverständnis zur bereitwilligen Unterstützung und freiwilligen Hilfeleistung zu gelangen, zu einem Stadium also, in dem die Bevölkerung sich wohl fühlt und erkennt: Dies ist mein Land. Ich bin ein Nigerianer."⁴⁾

3) Vgl. O. Uma Eleazu, *Federalism and Nation-Building. The Nigerian Experience* (Elms Court 1977) 26.

4) Ebda.

3.3 Ethnische Politik und die Einheit Nigerias

Der Nationalstaat entstand zu einem historischen Zeitpunkt. Mit anderen Worten: die Menschen lebten nicht von jeher in Nationalstaaten, so wie es heutzutage der Fall ist; sie lebten eher in einer Ethnie, in einer Sippe, in einem Stadt-Staat, in einem Kaiserreich, in einer Feudal-Baronie, in einem Dorf oder einer Gruppe von Dörfern usw. Im Laufe der Zeit unterlagen zahlreiche dieser Formen menschlicher Gesellschaften Veränderungen oder verschwanden vollständig, wodurch der Weg für das Erscheinen des Nationalstaates frei wurde.

Wenn auch die Geschichte das Entstehen solcher Nationalstaaten wie Italien, Frankreich und Portugal gesehen hat, so kann doch nicht in des Wortes eigenster Bedeutung behauptet werden, man habe das Entstehen des nigerianischen Nationalstaats gesehen. Was die Geschichte im Falle Nigerias tatsächlich gesehen hat, ist der Zusammenschluß verschiedener Nationen - der Yoruba, Hausa, Igbo, Fulani, Edo, Nupe, Efik, Ijaw usw. - welcher dann als National-Staat von Nigeria erkannt wurde.⁵⁾

3.3.1 Verstädterung - der Durchgang zum völkischen Bewußtsein

Daß der Tribalismus in Nigeria stets ein Problem war und noch immer ist, kann angesichts der Tatsache, daß das Land sich aus einer bestürzenden Mannigfaltigkeit von Ethnien zusammensetzt, nicht überraschen. Die Kolonisierung hatte die Verstädterung des Landes hervor-

⁵⁾ Vgl. O. Awolowo, Path to Nigerian Freedom (London 1947) 47 - 48.

gerufen und diese Verstärkung ihrerseits beschleunigte in der Folge die Wanderungen innerhalb des Landes, wodurch eine neue gesellschaftliche Lage erwuchs. Engere gesellschaftliche Berührungspunkte unterschiedlicher ethnischer Gruppen signalisierten den Beginn ethnischer Rivalitäten im Lande.

Der kritischste Gesichtspunkt für das Entstehen eines völkischen Bewußtseins in dieser Fühlungsnahe war der darin eingeschlossene Grad des sozial-ökonomischen Kontaktes. Um dies klarzulegen, werden hier einige Beispiele dargeboten.

a) In seiner Studie über "Politics of the Kola-Trade" führt Abner Cohen aus, daß im Kola-Nuß-Handel zwischen den Hausa und den Yoruba 1934 die ersten Konflikte aufkamen. Einige Yoruba versuchten, in den Handelswettbewerb mit den Hausa einzutreten. Dies führte zum Aufstand zahlreicher vornehmer Hausa-Gemeinschaften in Ibadan, Shagamu, Abeokuta, Agege, Ife, Ijebu und anderer Yoruba Distrikte in den Dreißiger und Vierziger Jahren dieses Jahrhunderts. Das Ziel solcher Gemeinschaften war die Absicherung, daß den Hausa die vollständige Kontrolle über den Kola-Nuß-Handel zukam, sogar bis zu dem Punkt, daß sie den Yoruba Kola-Nuß-Bauern die Preise vorschreiben konnten.⁶⁾

b) In einer anderen Studie mit dem Titel "The Social Origin of Credit in a West African Cattle Market"

6) Vgl. Abner Cohen, Politics of the Kola-Trade in: Nigeria: Modernization and the Politics of Communalism (East Lansing 1971) 306 - 307.

bemerkt Cohen, daß bis zu den frühen 1930er Jahren sowohl die Viehhalter als auch die Fleischer Hausa waren. Im Laufe der Zeit jedoch begannen einige Yoruba, sie als Metzger zu verdrängen. Von dieser Zeit an ist die Spaltung des Marktes zwischen Verkäufer und Käufer eine Spaltung zwischen Yoruba und Hausa geworden. Die Hausa-Grundbesitzer begannen von Machenschaften und Verrat der Yoruba zu reden, und die Yoruba beschuldigten die Hausa der Ausbeutung und Gier. Wenn die Viehzüchter von Ibadan von ihren Kollegen Hilfe erbaten - mochte es in Ibadan oder anderswo sein - taten sie es nicht aus beruflichen Gründen, sondern wegen ihrer Abstammung von den Hausa. In ähnlicher Weise konfrontierten die Fleischer die Grundbesitzer als eine ethnische Gruppe und rechneten bei dieser Gegenüberstellung auf die Hilfe verschiedener anderer Yoruba-Verwandter.⁷⁾

Angenommen, daß die oben angeführten Beispiele am besten als Fälle wirtschaftlichen Wettbewerbs beschrieben werden können, so kann man doch nicht die Tatsache beiseiteschieben, daß sie ebenfalls einen Zustand unleugbarer ethnischer Rivalitäten und Zänkereien enthüllen. Obgleich das koloniale Marktsystem in den städtischen Gebieten die Menschen anlockte und enger zusammenführte, bereitete es unglücklicherweise ebenfalls den Grund für Teilungen in neue und dynamisch verwandte ethnische Gruppierungen.

7) Vgl. Abner Cohen, The Social Origin of Credit in a West Africa Cattle Market, in: ebda 93 - 112.

3.3.2 Die Geburt der ethnischen Identität in Nigeria

Die Entwicklung der ethnischen Identität in Nigeria erreichte ihren Höhepunkt zwischen den Jahren 1928 und 1948.⁸⁾ Vor dieser Zeit war der sozio-ökonomische Wettbewerb sowohl innerhalb als auch außerhalb der ethnischen Gruppen des Landes noch unbedeutend. Das gegenseitige Verständnis innerhalb der ethnischen Gruppen war so gut, daß Eheschließungen unter den einzelnen Gruppen ganz natürlich waren.⁹⁾ Dieses Verständnis begann jedoch zu schwinden, als der Wettbewerb durch den wirtschaftlichen Niedergang und den Zweiten Weltkrieg eingeführt wurde; das endgültige Ergebnis war eine Anspannung der Beziehungen.

Eine Ausdehnung des Regierungssektors auf die Wirtschaft war durch die Depression niedergehalten worden, der Wettbewerb zwischen Einzelnen für seltene sozio-ökonomische Hilfsquellen war intensiviert. Es handelte sich nicht mehr länger um die Frage des Lebenskampfes, um eine Beschäftigung zu sichern, sondern vielmehr hatten viele darum zu kämpfen, ihre Posten zu behalten, ihren bereits im Schwinden begriffenen Lebensstandard vor dem Absinken auf die niedrigste Stufe zu bewahren. Hier war eine Situation der Unsicherheit entstanden, die notwendigerweise weitreichende Konsequenzen auf die soziale Struktur des Landes haben mußte. Die daraus

8) Dieser Zeitraum war beherrscht durch Depression, den Zweiten Weltkrieg mit seinen Folgen: Bedrängnis, Inflation usw.

9) Vgl. J.A. Sofola, Some Aspects of the Pre-Crisis Inter-ethnic Relations in Nigeria: The Yoruba Repatriates Social Relations in Former Eastern Region, in: The Nigerian Journal of Economic and Social Studies (Lagos, 12. März 1970) 115 - 131.

resultierenden Entwicklungen waren deshalb eine Zuflucht der kommunalen Solidarität, des Auftretens gruppenweiter ethnischer Vereine,¹⁰⁾ und die Befestigung der inneren Beziehungen zwischen den entstandenen ethnischen Gruppen.

3.3.3 Tribalismus auf der politischen Ebene

Seltsamerweise war es nicht die Liebe zur eigenen Ethnie, welche die ethnischen Bestrebungen in Nigeria in eine zerstörerische Kraft verwandelte, sondern es war vielmehr der Nutzen, den Politiker und andere daraus zogen. Der Beginn dieser Nutzung leuchtet bereits in der Ikoli-Akisanya-Krise¹¹⁾ auf, welche im Jahre 1941 die nigerianische Jugendbewegung zersplitterte. In der Tat waren die verschiedenen Teile des Landes in politischer Hinsicht auf lange Zeit hinaus nicht vereinigt. Von allen Aspekten nigerianischen Lebens war der politische Sektor seit dem Beginn der oben erwähnten Krise durch den Tribalismus am stärksten betroffen. Die politischen Parteien bildeten sich aus Stammesmotiven,

10) Diese gewährleisteten die Möglichkeiten zu regulären Massenveranstaltungen, bei denen über ethnische und verwandte Probleme debattiert und diskutiert wurden.

11) Nach dem Ausscheiden von Dr. K.A. Abayomi als Präsident der nigerianischen Jugendbewegung im Jahre 1941 waren die hauptsächlichsten Bewerber um den vakanten Posten Ernest Ikoli (Ijaw) und Samuel Akisanya (Yoruba). Die Wahl von Ikoli führte zu scharfer Kritik seitens der Yoruba und die folgende Krise führte vermutlich zum Absterben der Bewegung. Weitere Einzelheiten s. J.S. Coleman, ebda 227 - 229.

z.B. die Action Group (AG) - überwiegend Yoruba - oder durch Regionalismus, der nichts anderes war als eine Variante des Tribalismus, z.B. der Northern Peoples Congress (NPC) - überwiegend in der Nordregion vertreten. Obgleich es zu vereinfachend wäre, Nigerias sämtliche politische Parteien jener Zeit ausschließlich in ihrer Struktur als ethnisch gebunden zu betrachten, kann man doch nicht leugnen, daß sie zu einem großen Teil Parteien mit dem Ziel kommunaler Integration waren, die das Land entlang der ethnischen Grenzen und Unterteilungen aufspalteten. Dies spiegelt sich erneut deutlich wider in den Worten des Führers der NPC, Ahmadu Bello, des Sardauna von Sokoto: "Der Norden hat die Hälfte aller Sitze im Parlament inne. Meine Partei mag diese vielleicht erobern, aber im Augenblick ist es kaum möglich, weitere zu gewinnen: andererseits könnte ein plötzlicher Zusammenschluß der Ost- und Westparteien (NCNC und AG) ... die Regierungsführung übernehmen und den Norden bedrohen. Das hätte natürlich katastrophale Folgen. Es könnte unser Entwicklungsprogramm lahmlegen und unter Umständen ganz ruinieren."¹²⁾ Diese Feststellung enthüllt die Tiefe sowohl des ethnischen wie des regionalen Bewußtseins von Ahmadu Bello, Premierminister der damaligen Nordregion. Es zeigt auch seine Befürchtung hinsichtlich der Unsicherheit dessen, was die anderen politischen Parteien, die gleichfalls auf regionalen Umgrenzungen basierten, planten.

3.3.4. Unterschiedliche Kultur - ein unterstützender Faktor des Tribalismus

Es besteht kein Zweifel, daß die gesellschaftliche Zurückhaltung zwischen den Nigerianern durch die

¹²⁾ Ahmadu Bello, My Life (Cambridge 1962) 228 - 229.

Unterschiede ihrer traditionellen Kulturen beeinflußt wurde. Zum Beispiel bestanden unter den Hausa, Yoruba und Igbo Unterschiede hinsichtlich der Religion, der Künste, der Form gesellschaftlicher Organisation und dem Grad der gesellschaftlichen Beweglichkeit. Bei den Hausa stellte sich die Art der gesellschaftlichen Wechselwirkung folgendermaßen dar: Abhängigkeit wurde im Sinne einer ausschließlichen Beziehung des gemeinsamen Nutzens verstanden.¹³⁾ Religion war der Islam und die Verwaltungsstruktur war von der der Yoruba oder Igbo vollständig verschieden. Die Regierung war eine von mohammedanischen Emiren geleitete theokratische Dynastie, welche unbestrittene religiöse Sanktionen als von göttlicher Sendung herstammend erklärte.¹⁴⁾

Andererseits basierte das traditionelle soziale System der Igbo größtenteils auf Individualismus, Erfolg und Reichtum. In religiöser Hinsicht waren die Igbo Animisten, von denen viele später das Christentum enthusiastisch aufnahmen. Politisch bestand ein hoher Grad von Anteilnahme der Bevölkerung am politischen Geschehen.¹⁵⁾

13) Hinsichtlich näherer Einzelheiten siehe Robert A. Levine, *Dreams and Deeds: Achievement Motivation in Nigeria*, in: *Nigeria, Modernization and Politics of Communalism*, ebda 174 - 175.

14) Dies ist typisch für islamische Regierungen, z.B. für Iran, wo der Ayatollah Khomeini sowohl als Staatsoberhaupt als auch als unmittelbarer Repräsentant des Propheten Mohammed verehrt wird.

15) Dies ist bis heute ein außerordentliches Charakteristikum der Igbo-Gemeinschaft geblieben.

Die traditionelle Kultur der Yoruba wies gemischte Aspekte der Hausa- und Igbo-Kulturen auf. Das Maß von Fähigkeiten und Erfolgen bestimmte die gesellschaftlichen Beziehungen. Mohammedaner und Animisten lebten Seite an Seite und im Laufe der Zeit traten viele Animisten zum Christentum über. Politisch lebten die Yoruba in einem gemischt sakralen und säkularen Staat, aber ihre Herrscher waren nicht absolut wie jene der Hausa.¹⁶⁾ Angesichts dieser hervorstechenden Unterschiede ist es kein Wunder, daß der Tribalismus in Nigeria in beträchtlicher Weise vorherrschend war und es bis heute blieb.

3.3.5 Übertriebene Betonung ethnischer Zugehörigkeit

Mit dem Auftreten des Tribalismus wurden die Gefühle der Zugehörigkeit und der Ablehnung auf die Tagesordnung gebracht und sie wurden die Grundlage zur Absonderung Einzelner in den Städten und auf dem nationalen Niveau. Im Laufe der Zeit tendierten die Mitglieder jeder ethnischen Gruppe dazu, mehr und mehr ihre eigene Gruppe zu schützen und zu unterstützen. Die folgerichtige Zusammengehörigkeit der Gruppen, die bereits erwähnt wurde, ging einen weiten Weg, um auch weiterhin eine ethnische Gruppe von den anderen zu trennen.¹⁷⁾ Die Mitglieder begannen in Verbin-

16) Hinsichtlich Einzelheiten siehe P.C. Lloyd, The Traditional Political System of the Yoruba, in: Southwestern Journal of Anthropology X (1954) 366 - 384; ders. Kingship and Government among the Yoruba, in: Africa XXX (1960) 221 - 237.

17) Die verschiedenen ethnischen Vereinigungen, die entstanden, befaßten sich nicht nur mit Entwicklungsprojekten zwischen den einzelnen Gruppen, sondern auch mit Überlegungen, wie sozio-ökonomische und politische Überlegenheit über die anderen ethnischen Gruppen zu gewinnen sei.

dung mit anderen gemeinsame Erfahrungen, und daher eine gemeinsame Geschichte, Tradition und Interessen zu entwickeln. Unter diesen Umständen vergrößerten weitere wesentliche Konflikte die gesellschaftlichen Unterschiede in ökonomischen Fragen hinsichtlich der Überlegungen zu Fragen der Sicherheit und Ideologie.

Nachdem das Stammesbewußtsein in solcher Weise an Umfang und Intensität zunahm, wurde die sozio-ökonomische und politische Atmosphäre spannungsgeladen. Es folgte eine ernsthafte Konkurrenz auf dem sozio-ökonomischen Gebiet, die zu einer Polarisierung der ganzen Gesellschaft in subnationalen ethnischen Kulturen führte. Die hier beschriebene Situation wird durch die Tatsache gut illustriert, daß zum Beispiel frühzeitig im Jahre 1906 in Ibadan und Lagos Mitglieder der gleichen ethnischen Gruppe die Tendenz zeigten, sich in den gleichen Wohngebieten zu sammeln; es gab Fulani- und Hausa-Hauptquartiere, Efik, Yoruba und Ijaw usw.¹⁸⁾ Generell gesehen war das einzige signifikante Zeichen eines interethnischen Kontaktes der Marktplatz, der indessen nicht frei war von intertribalen Zänkereien. Es genügt hier, die Beobachtung von John Paden zu erwähnen. Er stellt im Hinblick auf Kano fest, daß 1966 die Konkurrenz zwischen dem Stadtmarkt von Kano, beherrscht von Hausa, und Sabon Gari-Markt¹⁹⁾, beherrscht von Igbo, derartigen Ärger ausgelöst hatte, daß die Hausa den Sabon Gari Markt 1966 während des Aufstandes gegen die Igbo in Nordnigeria absichtlich zerstörten. Paden hält ferner

18) Vgl. Akin Mabogunje, Urbanization in Nigeria, (London 1968) 292 - 293.

19) Sabon Gari ist das Hausa-Wort für "Fremden-viertel".

fest, daß zwischen 1954 und 1962 die Hausa-Igbo-Konkurrenz hinsichtlich Angestelltenberufe und halbgelernter Geschäfte die Beziehungen zwischen den beiden ethnischen Gruppen vergifteten.²⁰⁾

Infolge der stammesmäßigen Verpflichtung der Eigentümer der führenden Zeitungen des Landes war es unvermeidlich, daß die nigerianische Presse in den Kalten Krieg zwischen den Stämmen einbezogen wurde, besonders in den Jahren zwischen 1948 und 1951. Die Zeitungen West African Pilot (Igbo-Eigentum) und Daily Service (Yoruba-Eigentum) lagen in der Vordergrund dieses Kalten Krieges.²¹⁾ Diese Entwicklungen trugen dazu bei, die Feindseligkeit zwischen den Stämmen zu intensivieren und ethnische Gefühle zu verstärken.

20) Vgl. John N. Paden, Communal Competition, Conflict and Violence in Kano, in: Nigeria: Modernization and the Politics of Communalism, ebda 116 - 117

21) Hinsichtlich Einzelheiten siehe J.S. Coleman, ebda 344 - 348.

3.4 Sozio-ökonomische Dimension

3.4.1 Soziale Ungleichheit - eine Wirkkraft intertribaler Feindseligkeiten

Die sozio-ökonomische Kluft zwischen den verschiedenen ethnischen Gruppen half in beträchtlicher Weise, das Wachstum der Animosität innerhalb der Stämme zu beschleunigen. Je enger die Kluft, desto größer die Spannung. Dies kann wiederum sehr gut durch den Stand der Sache zwischen den Yoruba, den Hausa und den Igbo im sozio-ökonomischen Bereich illustriert werden. Aus Gründen, die mit der Wahl des Zeitpunkts, dem Muster des Kontaktes mit den frühen britischen Kaufleuten und dem Vorbild der Lokalisierung britischer Kolonialaktivitäten zusammenhingen, gewannen die verschiedenen nigerianischen städtischen Gruppen anfänglich unterschiedliches Niveau hinsichtlich der sozio-ökonomischen Entwicklung in den neuen kolonialen Verhältnissen. Der bedeutende Effekt dieser frühen Kontakte kam aus folgenden Gründen besonders den Yoruba zugute: Da sie an der Küste wohnten, waren sie die ersten, die wirtschaftlich durchdrungen wurden. Dies führte dazu, daß sie im Hinblick auf die Lokalisierung einträglicher kolonialer Projekte begünstigt waren.²²⁾ Dies bedeutete natürlich anfängliche Vorteile gegenüber den im Inland lebenden Igbo, die daher in der Lokalisierung der Projekte weniger glücklich waren. Andererseits hatten die Yoruba und die Igbo einen früheren Beginn gegenüber den Hausa. Genauso wie im Falle der Igbo war die geographische Lage der Hausa hauptsächlich dafür verantwortlich, daß sie nicht genügend Beachtung hinsichtlich der Lokalisierung der Projekte

22) Die ersten Warenhäuser, Handelsunternehmen und Banken lagen in den Küstenstädten der Yoruba, Lagos und Badagry.

fanden. Sie lebten weit im Inneren des Landes und wurden zunächst erobert, bevor sie wirtschaftlich durchdrungen werden konnten. Ihre Regierungen konnten daher durch zwanglose Übereinstimmung mit den Briten²³⁾ die Anzahl und die Art der Einführung ihrer Untertanen in die neuen kolonialen Aktivitäten regulieren.

Da die Kluft zwischen den Hausa und den Igbo vergleichsweise eng war, waren sie gezwungen, mit dem Wettbewerb für die knappen sozio-ökonomischen Hilfen des Landes von den dreißiger bis zu den sechziger Jahren einzutreten. Diese Konkurrenz verlief größtenteils zwischen ungelernten und halbgelernten Geschäften und dem Kleinhandel. Als Ergebnis begannen sich zwischenethnische Feindseligkeiten zwischen ihnen zu entwickeln, was tatsächlichen Ausdruck in den folgenden Beispielen fand:

- a) Im Oktober 1945 verursachte ein Vorfall auf dem Marktplatz von Jos einen Streit, bei welchem die Hausa die Igbo zwei Tage lang angriffen. Zwei Menschen wurden getötet, viele andere verletzt, viel Eigentum wurde zerstört

33) Es gab verschiedene zwanglose Übereinkünfte zwischen der britischen Kolonialverwaltung und den Hausa. Solche Übereinkünfte basierten gewöhnlich auf gegenseitiger Achtung und wurden deshalb von beiden Seiten ernst genommen. Ein außergewöhnliches Beispiel ist die Übereinkunft, die zwischen Lord Lugard und den Hausa-Häuptlingen erreicht wurde. Sie versprach den letzteren, daß die Tätigkeit christlicher Missionare im Hausa-Land nicht erlaubt würde, falls die Hausa in ihren Bereichen die Arbeit der britischen Beamten nicht stören würden.

oder vernichtet, bevor die Ordnung wieder hergestellt werden konnte.²⁴⁾

- b) Die Massenmorde der Igbo durch die Hausa in Nordnigeria zwischen Mai und September 1966 entstanden aus der Befürchtung der Hausa-Führer, der Militärputsch vom Januar 1966 sei dazu bestimmt, die Igbo-Herrschaft über Hausaland zu einem Dauerzustand zu machen.²⁵⁾

3.4.2 Diskriminierung auf dem Gebiet des Arbeitsmarktes als eine der Ursachen zwischenethnischer Feindseligkeiten

Indem das ethnische Bewußtsein wuchs, gelangte die Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt auf die Tagesordnung. Dies war besonders spürbar in dem öffentlichen Dienst der regionalen Bereiche. Es genügt hier, zwei Beispiele der Nordregion anzuführen:

- a) Frühzeitig im Jahre 1958 entließ die nördliche Regierung über 100 Schreibkräfte, die nicht aus der Nordregion stammten, aus dem regionalen Dienst, sowie 600 täglich bezahlte Arbeiter, die gleichfalls nicht aus der Nordregion stammten, aus dem Public Works Department (PWD) und ersetzte sie durch Einheimische.

-
- 24) Leonard Plotnicov, An Early Nigerian Civil Disturbance: the 1945 Hausa-Igbo-Riot in Jos, in: Journal of Modern African Studies, Vol. 9, (August 1971) 301 - 305.
- 25) Die Tatsache, daß der Militärputsch das Leben keines einzigen Igbo-Politikers erforderte, im Gegensatz zu den Hausa und Yoruba, deren führende Politiker ermordet wurden, schien diese Befürchtung zu bestätigen.

- b) Zwischen Januar 1954 und August 1958 wurde eine Gesamtheit von 2.148 Bewohnern der Südregion aus dem öffentlichen Dienst des Nordens entlassen. Lediglich 24 Arbeitnehmer aus dem Süden verblieben am Ende dieser Periode in den höheren Stellungen der Dauereinrichtungen.²⁶⁾

Es ist jedoch nur eine Selbstverständlichkeit, daß sowohl die abgeschobenen Menschen als auch ihre Ursprungsregionen über das Ausmaß der Diskriminierung seitens der nördlichen Region enttäuscht waren. Natürlich konnte nichts den Boden für Feindseligkeiten zwischen den Stämmen besser vorbereiten als diese Art der Einstellungspolitik.

An dieser Stelle der hier vorgelegten Studie wird es völlig klar, daß der Tribalismus in Nigeria eine Realität ist. Darüberhinaus ist es ebenfalls deutlich geworden, daß es nicht die Tatsache des Vorhandenseins von Stämmen im Lande ist, welche den Tribalismus hervorruft; vielmehr ist es die Anerkennung ihrer Unterschiede als gesellschaftlich signifikant oder wesentlich. Der wichtigste Faktor ist deshalb die Art der Anerkennung dieser Unterschiede. In konstruktiver Hinsicht könnten sie als Instrumente der nationalen Einheit, des Friedens, Fortschritts und der Übereinstimmung genutzt werden²⁷⁾, jedoch in zerstörerischer Absicht werden diese Unterschiede zu Hindernissen nationaler Einheit. Diskriminierung zwischen den einzelnen Stämmen und jegliche andere Versuche einer ethnischen Gruppe, sich über eine andere zu erheben, kann leicht zu interethnischen Rivalitäten führen.

26) Vgl. Richard Sklar, *Nigerian Political Parties*, (Princeton, N.J., 1963) 327.

27) Als ein Antrieb für ländliche Entwicklungsprojekte trägt der Tribalismus zu der sozio-ökonomischen Entwicklung des Landes bei.

3.5 Religiöse Perspektive:

In dieser Studie wurde die religiöse Situation in Nigeria bereits kurz erwähnt. Es wurde festgestellt, daß der Norden des Landes vorwiegend von Muslims bewohnt wird, während der südliche Teil überwiegend christlich, einschließlich verschiedener Sekten, ist. Hier soll die Frage der Religion als eines Ganzen im Lande detailliert untersucht werden. Dabei soll das Augenmerk in besonderer Weise auf die Rolle der Religion zu verschiedenen Zeiten in der Geschichte und Entwicklung des Landes gerichtet werden.

3.5.1 Islam

Mehrere Historiker und Experten für nordnigerianische Fragen, allen voran Johnston, Palmer, Hogben usw. sind sich darüber einig, daß der Islam im elften Jahrhundert nach Bornu eingeführt wurde. Läßt man die Unterschiede in den einzelnen Berichten zunächst einmal unbeachtet, so deutet alles darauf hin, daß der Beginn nicht problemlos verlaufen ist. Da die Bevölkerung heidnisch war und sich von fremden Einflüssen nicht leicht anziehen ließ, benötigte der Islam eine geraume Zeitspanne, um im dortigen Gebiet Fuß zu fassen. Aber nachdem er einmal darin erfolgreich geworden war, verbreitete sich die islamische Religion mit großer Geschwindigkeit. Johnston faßt die Situation folgendermaßen zusammen: "Besondere Bedeutung muß der Geschichte des Landes der Hausa im 14. und 15. Jahrhundert beigemessen werden, da dank der Eröffnung neuer Kommunikationswege mit der

Außenwelt Religion, Bildung und Handel einen neuen starken Aufschwung nahmen. Die regierende Oberschicht Bornus im Osten und die von Mali im Westen waren Generationen zuvor zum Islam konvertiert, und die Tatsache, daß die Hausa-Staaten so viel länger heidnisch blieben, zeigt uns, wie weit sie noch immer von arabischen Einflüssen entfernt waren."²⁸⁾

Die oben angeführte Erwähnung arabischer Einflüsse läßt darauf schließen, daß die Araber für die Einführung dieser Religion in das nördliche Nigeria verantwortlich waren. Unterstrichen wird diese Annahme durch die Tatsache, daß im 'Kano Chronicle', einer einheimischen Aufzeichnung, die vor einigen Jahren entdeckt wurde, behauptet wird, der Islam habe im Lande der Hausa um 1349 bis 1385 seine Verbreitung gefunden. Diesen Aufzeichnungen zufolge kamen die Träger der neuen Religion aus Mali. Es wird berichtet, daß sie den König von Kano bekehrten, der daraufhin eine Moschee baute und seinen Untertanen in allen Ansiedlungen befahl, die Zeiten des Gebetes einzuhalten. Ein Jahrhundert später kamen die Fulani ins Land der Hausa. Sie brachten geistliche Bücher und Bücher über Etymologie in das Land, in dem es vorher nur den Koran mit den Gesetzbüchern und den Traditionen gab.²⁹⁾

Es zeigte sich jedoch, daß weder der König noch seine Verwandten, noch sein Gefolge und seine

28) H.A.S. Johnston, The Fulani people of Sokoto (London 1967) 10.

29) The "Kano Chronicle", in: Bulletin of the SOAS, XXII, 23 (London 1960) 104 - 105.

Untertanen streng gläubig waren. Dazu meint Charles Orr: "Es ist nicht möglich, die Chronik zu studieren ohne zu dem Schluß zu gelangen, daß es perpetuelle Schwankungen zwischen Islam und Heidentum gab, die mehrere Jahrhunderte andauerten. Oberflächlich folgten die Herrscher ohne Zweifel den Ritualen des Islam, vermutlich war aber die Ausübung dieser Religion stark mit heidnischen Bräuchen und Aberglauben durchsetzt, während ein Großteil der Bauern und der Landbevölkerung sich offen zum Heidentum bekannte.³⁰⁾

Nach dieser Periode religiöser Instabilität und Verwirrung begann der Islam an Einfluß zu gewinnen. Johnston bemerkt, daß man erst seit der Thronbesteigung von König Umaru (1410 - 1421 christlicher Zeitrechnung) behaupten kann, der Islam habe sich endgültig und fest im Lande etabliert.³¹⁾ Die Verbreitung des Islam nahm nun ständig zu. Andere Hausa-Staaten wie Katsina, Zazzan, Zamfara, Gobir und Yauri konvertierten zwischen 1430 und 1578. Bis etwa zum Beginn des 19. Jahrhunderts liegen uns nur wenige unzureichende Aufzeichnungen über die Verbreitung und Aktivität des Islam im nördlichen Nigeria vor. Der Grund hierfür ist in einer instabilen politischen Atmosphäre zu suchen. Drei der fünf größten und bedeutendsten Königreiche des Sudan - Songhai, Kanem-Bornu und Sokoto - (die beiden anderen waren Mali und Ghana) - griffen die Hausa-Staaten an und unterwarfen sie. Noch schlimmer: es folgten später Kriege zwischen den verschiedenen Hausa-Staaten,

30) Charles Orr, *The Making of Northern Nigeria* (London 1965) 257.

31) Vgl. H.A.S. Johnston, ebda 10.

aus denen ein kultureller Niedergang resultierte, der für einige Zeit die Verbreitung des Islam verlangsamte. Den Vorteil aus dieser Entwicklung zogen die Fulani, da sie die Unruhen, Aufstände und Kriege zur Vorbereitung ihres eigenen Aufstieges nutzten, um dann ihr Herrschaftsgebiet fest zu etablieren.³²⁾

3.5.2 Othman dan Fodio - wichtige Säule des Islam

Die Rückkehr des Fulani-Geistlichen Othman dan Fodio aus Mekka im frühen 19. Jahrhundert brachte einen Wendepunkt im religiösen Bereich, aus dem folgerichtig aus den zerstreuten und unabhängigen Hausa-Staaten eine Einheit resultierte, ein mohammedanisches Reich. Othman lenkte seine Spitze gegen das, was er als korrupte Tätigkeiten der Hausa-Regierungen betrachtete. Das war das Signal für ein Wiedererwachen des Islam. Seine grüne Flagge wurde bis zu den Ufern des Benue und über den Fluß zu den heidnischen Staaten in Adamawa getragen.³³⁾ Dieser religiöse Feldzug verlief jedoch nicht ohne auf Widerstand zu stoßen, denn der Herrscher über den ältesten und aristokratischsten Hausa-Staat, Gobir, "fürchtete für seine Autorität und befahl, alle unter seiner Jurisdiktion lebenden Fulani hinzurichten, ein Vorfall, der die Gewinnung einer größeren Gefolgschaft für Othman zur Folge hatte."³⁴⁾

Othman und seine Gefolgsleute gingen aus diesem Kampf erfolgreich hervor und begannen daraufhin mit großer

32) Vgl. H.A.S. Johnston, ebda 17.

33) Vgl. Charles Orr, ebda 257.

34) Vgl. E.D. Morel, Nigeria, its Peoples and its Problems (London 1968) 99.

Energie und Überzeugung einen neuen "heiligen Krieg" zu proklamieren. Er "vertraute seinen verdienstvollsten Vorkämpfern heilige Fahnendoktrinen an und sandte sie aus, den Islam zu verkündigen. Die übrigen Hausa-Häuptlinge wurden nacheinander unterworfen, ihrer Ämter enthoben und Fulani an ihre Stelle gesetzt. Andere Regionen, die sich zuvor nicht mit den Hausa vereinigt hatten, wurden besetzt."³⁵⁾

Othmans Anhänger befolgten getreu die ihnen auferlegten Pflichten. Schon bald überschritten sie den Niger und fielen ins Land der Yoruba ein. Sie eroberten einen Teil des Landes und hielten es besetzt. Trotz der steigenden Rapidität, mit der diese Krieger nach Süden vordrangen, wurde ihnen an einem gewissen Punkte Einhalt geboten. Hierzu trugen mehrere Faktoren bei: "einmal der grimmige Widerstand der Yoruba, dann aber auch die durch die Tsetse-Fliege verursachten Plagen. Der Vormarsch des Islam nach Süden fand hierdurch sein Ende. Daß der Widerstand der Yoruba wesentlich dazu beigetragen hat, der Verbreitung des Islam Einhalt zu gebieten, ersieht man aus der Tatsache, daß diese Religion auf lange Zeit einen religiösen Fremdkörper darstellte, mit nur wenigen Yoruba unter seinen Führern."³⁶⁾ Allgemein gesehen, leitete der heilige Krieg eine Periode verhältnismäßiger politischer Ruhe ein und brachte eine Verbesserung des Bildungsstandes

35) Vgl. E.D. Morel, ebda 99.

36) G. Parrinder, Religion in an African City (London 1953) 64. Parrinder bemerkt auch, daß die ersten sechs Imams sämtlich fremden Ursprungs, z.B. aus Kano und Bornu, waren. Lediglich der siebente Imam war für die Yoruba kein Fremder.

sowie stabilere wirtschaftliche Verhältnisse mit sich. Die Ausdehnung in die heidnischen Gebiete hatte eine unerschöpflich fließende Quelle von Sklaven zur Folge, die bei der Feldarbeit eingesetzt wurden. Überall machte sich ein Neuaufbruch spiritueller Einflüsse bemerkbar.³⁷⁾

Othman erlebte noch die Vollendung seines Lebenswerkes. "Er fand den mohammedanischen Glauben in Banden - er ließ ihn als Höchstes geehrt zurück. Er war ein Mann, der, von ernsthaftem Glauben und tiefster religiöser Überzeugung beseelt, von unbedingtem Vertrauen in seine religiöse Berufung erfüllt, auf seine Anhänger Einfluß ausstrahlte und ihnen ein Vertrauen einflößte, das dem seinen ähnlich war. Seine einfache, strenge Lebensführung kontrastierte scharf zu dem barbarischen Pomp der heidnischen Herrscher. Da er selbst kein Soldat war, schrieb er seinen Erfolg einzig der Hand Gottes zu. Nach der Aufteilung seines Reiches zog er sich zu einem Leben gelehrter Studien zunächst nach Sifawa und später in die Stadt Sokoto zurück. Hier starb er im Jahre 1817 und wurde innerhalb der Stadtmauern beigesetzt. Sein Grab ist noch immer eine Wallfahrtsstätte."³⁸⁾

37) Vgl. E.D. Morel, ebda 100.

38) S.J. Hogben und A.H.M. Kirk-Greene, "The Emirates of Northern Nigeria (London 1966), 122 - 123. Es muß festgestellt werden, daß vor Othman's Tod die Emirate aus verwaltungstechnischen Gründen aufgeteilt waren, so daß Abdullah in Gwandu im Westen einschließlich Nupe und Korin eingeteilt wurde, wohingegen Bello die östlichen Emirate beaufsichtigte.

3.5.3 Bello, Nachfolger Othmans

Als er sein Ende nahen fühlte, ließ Othman kundtun, daß sein Sohn Bello seine Nachfolge als Führer der Gläubigen ("Commander of the Faithful") antreten solle - ein Wunsch, den ihm seine Anhänger unmittelbar nach seinem Tod erfüllten.

Nach Übernahme der Führung durch Bello tat dieser sein Bestes, mit der gleichen Dynamik wie sein Vater dessen Werk fortzuführen. "Da Bildung den Schlüssel nicht nur zu einer wirkungsvollen Verwaltung, sondern auch zur Verbreitung des Islam darstellt, wurden alle Emirs genötigt, diese voranzutreiben. Bello selber unterstützte die Anhebung des Bildungsniveaus der Malams und bewirtete Gelehrte an seinem Hofe, so daß Sokoto den Ruf eines weithin respektierten Zentrums der Gelehrsamkeit und Erleuchtung erhielt."³⁹⁾

Um seine Anführerposition noch weiter zu festigen, kümmerte sich Bello auch um Beziehungen zwischen Sokoto und den Emiraten. Durch seine Politik hielt er die von Kalifen regierten Landstriche beieinander, da die Herrscher ihre Throne fast ohne jede Hilfe von außen erobert hatten und demzufolge fast völlig unabhängig von Sokoto regierten, wo es keine Armee gab, die groß genug gewesen wäre, die Emire seinem (Bellos) Willen zu unterwerfen.⁴⁰⁾ Sokoto war zu jener Zeit jedoch im Besitz einer weitaus effektiveren Waffe, als es jede beliebige Armee dieses Gebietes gewesen wäre. Diese Waffe bestand darin,

39) J.B. Webster und A.A. Boahen, *The Growth of African Civilisation. The Revolutionary Years*", West Africa since 1800 (London 1967) 12.

40) Ebda.

einen aufrührerischen Emir als "Abtrünnigen" ausrufen zu lassen, eine Maßnahme, vor der sich jeder fromme Mohammedaner - und viele der Emire waren fromm - fürchtete. Die Aufzeichnungen besagen, daß nur selten zu dieser Maßnahme gegriffen werden mußte. Im Laufe der Zeit zeigten die Emire Sokoto gegenüber mehr und mehr Ergebenheit. Sie entrichteten dem Kommandeur Tribut, obwohl sie hierzu nicht verpflichtet waren und die geleisteten Zahlungen nicht schriftlich festgehalten wurden. Als ihre Macht und ihr Reichtum wuchsen, entrichteten die Emire mehr und mehr Tribut als Zeichen der starken Bindung der Konföderation, die auf einem geistigen Fundament ruhte.

Der von Othman und seinem Nachfolger angefangene islamische Vormarsch ist heute immer noch sehr deutlich in Nigeria zu spüren. Daß sich eine überwiegende Zahl der Bevölkerung zum Islam bekennt und die Zahl immer noch rasch zunimmt, deutet doch auf einen großen Erfolg hin. Auch wenn totale Gebietseroberungen nicht mehr vorkommen, erfreut sich doch der Islam in Nigeria einer der stärksten und zahlreichsten Gefolgschaften auf dem afrikanischen Kontinent.

Das Voranstehende soll über die Stärke des Fundamentes des Islam in Nigeria Aufschluß geben. Von der oben beschriebenen Periode angefangen bis in die heutige Zeit hat sich der Islam als die Religion bestätigt, eine Stärke, die auf die Mehrheit der nigerianischen Bevölkerung eine große Anziehungskraft ausübt. Bevor nun die Folgen dieser Anziehungskraft diskutiert und auf das ökonomische, soziale, politische und religiöse Leben in Nigeria eingegangen wird, soll zunächst die Herkunft und Entwicklung des Christentums - der Gegenkraft zum Islam in Nigeria - untersucht werden.

3.5.4 Der Beginn des Christentums in Nigeria - erste Phase

3.5.4.a Erste Phase - Der Kontakt mit Benin

Die frühen Bewohner Nigerias waren größtenteils, wie bereits geschildert wurde, Mohammedaner. So war zum mindesten die Lage in Nordnigeria. In den übrigen Gebieten waren die Bewohner Animisten. Weder der Islam noch das Christentum waren in diesen frühen Zeiten in West-, Süd- und Ostnigeria bekannt. So war es bis zur ersten Begegnung mit den ersten portugiesischen Erforschern im Jahre 1472 in Benin City. Den Erforschern folgten Kaufleute und Missionare, ebenfalls aus Portugal. Dadurch wurde Benin City zum ersten Treffpunkt zwischen Nigeria und dem Christentum.⁴¹⁾ Den Missionaren, die sich im Itsekiri Königreich von Warri niedergelassen hatten, gelang es, einen beträchtlichen Einfluß auf die Bevölkerung auszuüben. In Benin City selbst zeigte der König ein so großes Interesse an den römisch-katholischen portugiesischen Missionaren und ihrer Arbeit, daß 1491 zwei Häuptlinge und ein Sohn des Königs getauft werden konnten.⁴²⁾ Im Großen und Ganzen aber war der Erfolg der Missionare in Benin City und Umgebung relativ gering. Dies war den inneren politischen Unruhen in Portugal in den folgenden Jahren⁴³⁾

41) Vgl. U.E. Umoren, A History of Ikot Ekpene Catholic Diocese (Aba 1974) 15.

42) Vgl. ebda.

43) Zwischen 1580 und 1640, als die Spanier unter Führung von Philipp II. Portugal eroberten und annektierten, fand ein starker Rückgang der Evangelisationsversuche in den in Übersee von Portugal eroberten Gebieten statt. Für Einzelheiten siehe Encyclopaedia Britannica, Vol. VIII, Macropaedia, ebda 145.

zuzuschreiben. Die Missionsarbeit in Benin City und Umgebung war betroffen, da die Missionare zwangsläufig das Gebiet verlassen mußten, um nach dem besetzten Portugal zurückzukehren. Hinzu kamen auch die Angriffe der holländischen, französischen und englischen Kaufleute auf die Westküste von Afrika, die nur am Sklavenhandel interessiert waren und wenig oder gar nichts mit der Religion zu tun haben wollten. ⁴⁴⁾ Demzufolge geriet die christliche Religion in dem Gesamtgebiet der Westküste von Afrika so gut wie in Vergessenheit.

3.5.4.b Zweite Phase - Der eigentliche Anfang des Christentums in Nigeria

In Nigeria, wo im 15. Jahrhundert römisch-katholische Missionare gewirkt hatten, verbreitete sich das Christentum erst nach seiner zweiten Begegnung mit den Einwohnern des Landes. Die Bekämpfung der Sklaverei sowie des Sklavenhandels selber signalisierte die Anfänge dieser Begegnung.

1712 gewannen die Engländer das Monopol über den Sklavenhandel an der Westküste von Afrika. Ein Jahrhundert später, 1807, erklärte England denselben Sklavenhandel für illegal. Mit dieser Erklärung aber konnte das gesteckte Ziel nicht erreicht werden, denn andere europäische Sklavenhändler, vor allem die Portugiesen, traten an die Stelle der Engländer, was im Grunde genommen zu einer Steigerung des Sklavenhandels führte. Erst 1840 konnte diesem Treiben endgültig ein Ende gesetzt werden. ⁴⁵⁾

44) Vgl. J.S. Coleman, ebda 40.

45) Vgl. ebda.

3.5.5 Die Protestanten

Bereits 1787 wurde durch die protestantische "Association for the Abolishion of the Slave Trade" - mit Sitz in London - in Sierra Leone eine Ansiedlung für befreite Sklaven gegründet. Durch die Bemühungen einiger Gegner des Sklavenhandels wie z.B. John Venn, William Wilberforce und Macaulay Buxton konnte den befreiten Sklaven eine neue Existenz ermöglicht werden. Schulen und Kirchen wurden errichtet. Eine Anzahl der befreiten Sklaven aus Amerika war bereits getauft und andere hatten schon einen gewissen Bildungsgrad erreicht. Aus den Reihen der Letzteren kamen die "Apostel", die im 19. Jahrhundert das Christentum nach Nigeria brachten.⁴⁶⁾ Ganz allgemein gesehen aber wurde die missionarische Tätigkeit in Nigeria von zwei entgegengesetzten Enden der nigerianischen Küste aufgenommen, und zwar von Badagry 1842 und von Old Calabar im Jahre 1846.⁴⁷⁾ In Badagry landeten 1842 Thomas Birch Freeman und die Methodisten, während 1846 Hope Masterton Waddel, ein Missionar aus Jamaika, mit seiner Frau und einigen Begleitern in Old Calabar ankamen; sie waren Presbyterianer.⁴⁸⁾

3.5.6 Die Katholiken

Auf katholischer Seite war es die Kongregation des Heiligen Geistes (Congregation of The Holy Spirit,

46) 1842 führte Thomas Birch Freeman die Methodisten nach Nigeria, 1846 brachten Henry Townsend und Samuel Ajayi Crowther die Anglikaner und errichteten die Abeokuta Mission. Einzelheiten siehe J. Ferguson, *Some Nigerian Church Founders* (Ibadan 1971) 42 f.

47) Vgl. E.A. Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842 - 1914* (London 1966) 4.

48) Vgl. J. Ferguson, ebda 43.

CSSp.), gegründet im Jahre 1848 in Frankreich, und die Vereinigung Afrikanischer Missionen (Society of African Missions, SMA), ebenfalls in Frankreich im Jahre 1856 gegründet, welche die römisch-katholische Kirche in Nigeria aufbauten. Nachdem im Jahre 1882 das Vikariat Benin mit Lagos als Hauptquartier gegründet worden war, bat die Propaganda Fide 1855 die "Patres vom Heiligen Geiste", die Gegend um den unteren Niger zu evangelisieren. Im November 1885 erreichten Pater Horne, die Brüder John und Hermas, geführt von Pater Lutz, die Mündung des Niger und siedelten in Onitsha. Am Ostersonntag 1886 eröffneten die Missionare offiziell die Onitsha-Mission und erweiterten sie 1889 zum Hauptsitz ihrer Präfektur am unteren Niger.

Im Jahre 1900 wurde Rev. Léon Lejeune zum ersten Apostolischen Präfekten der Präfektur Onitsha ernannt. Zwei Jahre später traf der Mann, der einmal die bedeutendste Persönlichkeit der Missionstätigkeit in Südnigeria werden sollte, in der Präfektur ein: der Ire Rev. Joseph Shanahan. Er übernahm im Jahre 1905 von Lejeune die Leitung der Missionsstation und begann, seine Leute in so entfernte Gebiete wie Ogoja, Calabar und Port Harcourt zu entsenden.⁴⁹⁾ Von dieser Zeit an wurden die irischen Missionare, in der Hauptsache die Patres vom Heiligen Geist, die Apostel Südnigerias, indem sie Schulen, Hochschulen und Hospitäler gründeten.

49) Vgl. U.E. Umoren, ebda 17 - 18.

Kurz zusammengefaßt muß hier ausgeführt werden, daß die Anstrengungen dieser Missionare auf den Gebieten der Gesundheitsfürsorge und Bildung binnen kürzester Zeit Früchte trugen, eine Tatsache, die dank der Bereitschaft der Bevölkerung zur Kooperation mit den Missionaren ohne Schwierigkeiten zurückverfolgt werden kann. Der unmittelbare Erfolg war der, daß die "Missionstätigkeit die Aktivitäten der Weißen in Nigeria in eine tatsächliche politische und soziale Macht verwandelte."⁵⁰⁾

⁵⁰⁾ Vgl. E.A. Ayandele, *The Missionary Impact*, ebda 4.

4. ZWEIFGETEILTE RELIGION IN NORD- UND SÜGNIGERIA

In einigen Gegenden der Welt verläuft die religiöse Zugehörigkeit entlang politischer und geographischer Grenzen. Während beispielsweise die Republik Irland fast hundertprozentig katholisch ist, herrscht in Nordirland, das zwar ethnisch mit der Republik Irland verbunden ist, politisch jedoch zu Großbritannien gehört, die protestantische Religion vor.

In anderen Gebieten der Welt verläuft die religiöse Zugehörigkeit sowohl entlang ethnischer als auch geographischer Grenzen wie beispielsweise in Polen mit seiner über 90 %igen Zugehörigkeit zum katholischen Glauben. In wieder anderen Gebieten ist die Religionszugehörigkeit gleichzeitig abhängig vom kulturellen Leben, wie in der arabischen Welt, deren offizielle Religion der Islam ist. Nigeria gehört der zweiten Gruppe an. Die Gründe, die hierzu führten, sollen nun untersucht werden.

4.1 Einige der Schwierigkeiten, auf die christliche Missionare in Nordnigeria gestoßen sind

Einen Hauptgrund für die heutige Lage der religiösen Zugehörigkeit in Nigeria finden wir in den Schwierigkeiten, denen sich christliche Missionare bei dem Versuch gegenübergestellt sahen, den Einfluß ihrer Missionstätigkeit vom Süden des Landes nach dem Norden hin auszudehnen. Die Situation war die, daß in der Mitte des 19. Jahrhunderts, "als christliche Missionare die Verbreitung der christlichen Lehre an der Küste des Atlantik wieder aufnahmen, sich der Islam bereits bis an die nördliche Peripherie des Yoruba-Staates und bis hin zum Emirats von Sokoto ausgedehnt hatte und allenthalben auf eine willige Bevölke-

rung in den großen Yoruba-Städten Ogbomosho, Iwo, Iseyin, Ketu, Badagry und Lagos gestoßen war. Am Niger war der islamische Glaube so weit südlich wie Idah durchgesickert; die islamische Front hatte auch bereits den Benue überschritten und drang in die Gebiete vor, die von den Idoma, den Jukun und den unbändigen Tiv bewohnt wurden."¹⁾ Dieser Vormarsch des Islam nach Süden entsetzte die Missionare derart, daß sie in aller Eile zu einem Gegenangriff ausholten. Ihr Ziel war das Kalifat von Sokoto. Als Beispiel für eine der Maßnahmen, welche die Missionare zur Beschleunigung des Gegenangriffs unternahmen, sei hier der Versuch des Gründungsmissionars der Südamerikanischen Baptistenmission, T.J. Bowen, genannt. 1855 versuchte er mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln, eine Station in der Moslemstadt Ilorin auszubauen. Dieser Versuch scheiterte jedoch hauptsächlich daran, daß es praktisch fast unmöglich war, die einheimische Bevölkerung für den christlichen Glauben zu gewinnen. Der Islam hatte schon längst dort Fuß gefaßt.²⁾

Zu etwa derselben Zeit verbreitete sich in den Kreisen der Church Missionary Society von England die Illusion, die Bevölkerung Nordnigerias einschließlich der Moslems könne ohne Schwierigkeiten bekehrt werden. Von dieser Illusion geleitet, zogen elf Missionare, genannt die "Sudan Party", im Jahre 1890 von England unter dem Schutz der Church Missionary Society nach Lokoja aus. Sie hegten die Hoffnung, einen Großteil der Nigerianer des Nordens innerhalb von sechs Monaten zum Christentum bekehren zu

1) E.A. Ayandele, *The Missionary Impact*, ebda 117.

2) Vgl. T.J. Bowen, *Adventures and Missionary Labours 1849 - 1856* (Charleston 1857) 188 ff.

können. Dies entsprach der Kalkulation von G.W. Brooke, der als treibende Kraft hinter diesem Unternehmen stand.³⁾

Sehr zur Bestürzung der Church Missionary Society und der Sudan Party zeigten sich die Nordnigerianer jedoch abweisend, ja sogar allgemein als den Weißen feindlich, die von ihnen allesamt als Christen angesehen wurden. Auch zeigten die Moslems einen Haß, für den sich keine Parallele finden läßt, gegen Nichtanhänger ihrer Religion. Viele von ihnen glaubten außerdem, daß Christen keine menschlichen Züge trügen. Daraus erfolgte, daß kein einziger Bekehrter vorzuweisen war. Dies wäre unter den gegebenen feindseligen Umständen auch nicht zu erwarten gewesen.⁴⁾

Mehrere nachfolgende Versuche, einschließlich derer von Bischof Tugwell und Dr. Walter Miller, konnten "das Wunder der Bekehrung zum Christentum", für das die Missionare große Risiken in Kauf genommen hatten und dessentwegen sie vielfachen Demütigungen seitens der Emire und anderer moslemischer Führer ausgesetzt gewesen waren, nicht wirken.⁵⁾

Aus dem Vorstehenden läßt sich leicht erklären, weshalb Nordnigeria bis zur heutigen Zeit noch nahezu ausnahmslos ein im islamischen Glauben verbliebener Landesteil ist.

3) Vgl. Brooke's Manuscripts F 5/3, Brooke an seinen Vater, 29. Mai 1888.

4) Vgl. E.A. Ayandele, The Missionary Impact, ebda 121.

5) Die leidenschaftliche Geschichte der fehlgeschlagenen und außerordentlich demütigenden Missionsreise von Bischof Tugwell und Dr. Miller nach Kano ist in einem Brief festgehalten, den A.E. Richardson am 26.7.1900 an F. Baylis schrieb.

Da die oben besprochenen Missionierungsunternehmungen während der Zeit der indirekten Verwaltung stattfanden und da sie weiterhin ab einer gewissen Zeit zu einem Zweig dieser indirekten Verwaltung werden mußten, erscheint es lohnend, die Zusammenhänge zwischen ihnen zu betrachten. Zunächst einmal aber erhebt sich die Frage, was der Begriff "Indirekte Verwaltung" bedeutet.

4.2 Indirekte Verwaltung

In den Jahren unmittelbar vor dem ersten Weltkrieg begannen die Kolonien in Afrika südlich der Sahara und nördlich des Sambesi die klassischen Gestalten anzunehmen, die sie bis kurz vor Erlangung der Unabhängigkeit behalten mußten. Die Kolonialregierungen, ob britisch oder französisch, deutsch oder italienisch, belgisch oder portugiesisch, waren nun die wirklichen Herren über die Territorien. Ein deutlich spürbarer Wandel hatte im Kolonisierungsprozeß stattgefunden, und zwar so, daß er zwischen zwei geschichtlichen Meilensteinen stand. Die Zeit des Widerstandes durch die traditionellen ethnischen Gemeinschaften war vorüber und die der Opposition durch den emanzipierten Nationalismus hatte noch nicht begonnen.⁶⁾

Zivilregierung war überall an der Tagesordnung, abgesehen von den sehr entlegenen Distrikten. Unter den Gouverneuren und ihren Zentralsekretariaten begannen die regelrechten Hierarchien der Beamten der Provinzen und der Distrikte zu wachsen. Allerdings lag ein beträchtlicher Teil der Verwaltungslast auf den Schultern des Leiters der Distriktverwaltung; er war der

6) Vgl. R. Oliver und J. D. Fage, A Short History of Africa (Harmondsworth 1978⁵) 209.

Brennpunkt des ganzen Systems. Als lokaler Vertreter der Kolonialverwaltung bestand seine Aufgabe in erster Linie darin, für Frieden, Gerechtigkeit und Ordnung zu sorgen und auch die Steuereinnahme zu beaufsichtigen. In der Praxis bedeutete dies, daß er eine gewisse Kontrolle darüber auszuüben hatte, wie sich die einheimischen Gemeinschaften regierten. Das Ausmaß der Kontrolle, und auch die Frage, auf welcher Ebene sie sich bewegte, war sehr verschieden nicht nur von Territorium zu Territorium, sondern von einem Teil zum anderen des selben Territoriums.⁷⁾ Allgemein gesehen bestand ein kleiner Unterschied zwischen den Verwaltungsmethoden der Franzosen und Belgier auf der einen und der Deutschen und Briten auf der anderen Seite. Die französischen und belgischen Regierungen zerstritten sich mit den afrikanischen Königen und einflußreichen Häuptlingen und setzten diese ab. Sie spalteten die größeren einheimischen politischen Einheiten auf und regierten in diesen Gebiete durch die von ihnen ernannten Häuptlinge. Andererseits pflegten die Deutschen und Briten die Zusammengehörigkeit der größeren Einheiten zu respektieren, wo solche existierten, und über solche Gebiete indirekt zu regieren. Es gab jedoch viele Gebiete, in denen die politischen Einheiten klein waren, und deshalb die Macht unter unbestimmte und nicht übersehbare Gruppen von Ältesten verteilt wurde. In solchen Gebieten glich die britische und deutsche Methode der der Franzosen und Belgier.⁸⁾

Die indirekte Verwaltung hat unverkennbare Spuren in der Kolonialgeschichte Nigerias hinterlassen, besonders der Geschichte Nord-Nigerias. Wie diese Verwaltungsmethode auf die Anfänge der christlichen Missionierungsversuche in Nord-Nigeria einwirkte, ist ein Gegenstand, der an dieser Stelle genauer untersucht werden sollte.

7) In Nigeria bestand ein Kontrast zwischen Nord und Süd in diesem Zusammenhang.

8) Vgl. Vgl. R. Oliver und J.D. Fage, ebda 210.

4.3 Missionstätigkeit in Nordnigeria und indirekte Verwaltung

In der Geschichte Nigerias ist die Bezeichnung "Indirect Rule" beinahe synonym mit dem Namen von Lord Lugard, dem ersten Generalgouverneur des Landes. Das indirekte Regierungswesen entstand aus dem Verlangen, afrikanische Regierungsformen zu erhalten und die Verantwortung der britischen Kolonialregierung auf ein Minimum zu beschränken. Wie von Lugards Nachfolgern, die sich strikt daran hielten, interpretiert, hatte es die "Verankerung einheimischer Bräuche und Institutionen, die der Humanität nicht entgegenstehen und die Isolierung der einheimischen Gesellschaft so weit als möglich gegen alle äußeren Kräfte - kommerzielle, politische und vor allem geistige - zum Inhalt. Es enthielt auch das komplette Verbot aller Missionstätigkeit nicht nur in den islamischen Gebieten, sondern auch unter den 'Heiden', wo immer möglich."⁹⁾

Es wird hier auf Lugards Nachfolger verwiesen, da sich bei näherer Betrachtung seiner persönlichen Ansichten und Richtlinien über die Missionstätigkeit zeigt, daß er eigentlich kein indirekter Herrscher im engsten Sinn des Wortes war. Es gibt im Gegenteil Zeugnisse dafür, daß Lugard das Wirken der Missionare als beträchtlichen Wert für die Administratoren ansah. In seinem Brief an John Bailey vom 15. Juni 1906 drückte er seine Ansicht deutlich aus, daß ein Christ sich in der Regel der britischen Regierung gegenüber loyaler verhielte als ein Moslem, dem man seine Verachtung des 'Ungläubigen' nicht abgewöhnen könne. Er erklärte: "Die Regierung betrachtet daher vom rein politischen Standpunkt aus die Verbreitung des Islam mit größter Besorgnis."¹⁰⁾ In Übereinstimmung

⁹⁾ E.A. Ayandele, *The Missionary Impact*, ebda 140.

¹⁰⁾ N.A. Kaduna 1270/1906, Lugard an John Bailey, 15. Juni 1906.

¹¹⁾ Vgl. ebda.

mit seiner Ansicht, daß die christlichen Missionare "eine höhere Form der Zivilisation" lehrten¹¹⁾ als der Islam, war er 1906 bereit, der Church Missionary Society (CMS) die Genehmigung zu erteilen, im gesamten Protektorat von Zaria ein Lehrprogramm einzuführen. Ziel dieses Programmes war es, die Kinder der Emire nicht nur der dringend notwendigen Alphabetisierung zu unterziehen, sondern sie auch gleichzeitig zu bekehren. Kurz vor Einführung dieses Lehrprogramms trat Lugard jedoch von seinem Posten als Verwalter von Nordnigeria zurück, und da sein Nachfolger Girouard gegen das ganze Programm war, konnte es nicht mehr durchgeführt werden.

Auf der anderen Seite muß darauf hingewiesen werden, daß sich Lugard trotz seiner Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit den Missionaren ihnen gegenüber oftmals sehr zurückhaltend verhielt. Zeugnisse jener Zeit bestätigen z.B., daß Lugard die Missionare besonders in überwiegend moslemischen Gebieten Restriktionen unterwarf, eine Maßnahme, die sein Nachfolger, Percy Girouard, auf das gesamte nordnigerianische Gebiet ausdehnte. In einem Brief an Lugard schrieb er im Jahre 1908: "Persönlich würde ich es begrüßen, wenn sich die Missionare ganz und gar aus dem nördlichen Staat zurückzögen, da der beste Missionar der Gegenwart der hochherzige, rein lebende britische Resident ist."¹²⁾

In demselben Brief schrieb er weiter: "... es ist eine traurige Tatsache, daß die Missionen, wie sie gegenwärtig konstituiert sind, der Administration nicht die geringste Hilfe gewähren; ganz im Gegenteil, sie sind eine ununter-

12) Lugard Papers, Girouard an Lugard, 25. Januar 1908.

brochene Quelle der Sorge. Sie behaupten, ihre Religion und der gesunde Menschenverstand hätten nichts miteinander gemein."¹³⁾

Girouards Haltung, wie sie sich in dem oben genannten Schreiben widerspiegelt, deutet zweifellos darauf hin, daß vom Standpunkt einiger Kolonialbeamter aus die christlichen Missionare und ihre Religion in Nordnigeria unerwünscht waren.

Lugards Anweisungen zur Zurückhaltung, die auf die Sicherheit beider - sowohl der Missionare als auch der britischen Administration - ausgerichtet waren, stießen jedoch sehr oft bei der nigerianischen Bevölkerung auf scharfe Kritik. Einer der bekanntesten Kritiker ist Obafemi Awolowo, der Lugard eine engstirnige Politik gegen christliche Missionare im Norden vorwarf. Er führt als Tatsache an, daß "der regierende Sultan von Sokoto im Jahre 1903 nach schweren Kämpfen abgesetzt und durch eine andere Person ersetzt wurde. Bei der Amtseinführung des neuen Sultans bestätigte Lugard diesem und seinem Volke, daß ihre Religion unangetastet bleiben und man sich nicht einmischen würde. Dieses Versprechen wurde ein fundamentales Prinzip der Politik Lugards und seiner britischen Amtsnachfolger in Nordnigeria. Durch die strikte Einhaltung dieses Versprechens wurde den christlichen Missionaren ununterbrochen und unbeugsam verboten, das Evangelium zu verkündigen oder sich an anderen Unternehmungen in allen Landesteilen, einschließlich der überwiegend heidnischen Gebiete, zu beteiligen."¹⁴⁾

13) Lugard Papers, Girouard an Lugard, ebda.

14) O. Awolowo, The Peoples Republic (Ibadan 1968) 20.

In seiner Kritik wirft Awolowo der britischen Verwaltung in Nordnigeria Ungerechtigkeit gegenüber dem Christentum und Diskriminierung der Missionare vor. Er weist darauf hin, daß soweit die Verbreitung der islamischen Religion betroffen war, moslemischen Lehrern die Verbreitung ihrer Religion und die uneingeschränkte Gewinnung von Anhängern in allen Bereichen des Nordens freigestellt war.¹⁵⁾

Lugard selbst war sich vermutlich über die Folgen dieser Einschränkungen bezüglich des religiösen und politischen Rahmens des Landes nicht im Unklaren. Er verteidigte daher seine Politik einmal mit den Worten: "Das Problem liegt in der Tatsache begründet, daß es im Falle unumschränkter Missionstätigkeit durch Autorisierung seitens der Regierung außerordentlich schwierig ist, in den Köpfen der Bevölkerung die Schlußfolgerung zu vermeiden, daß sie unter der besonderen Schutzherrschaft der Regierung stünden. Die Missionen würden sich nicht unter dem Druck des obersten Häuptlings zurückziehen, wie sie vor dem Einzug der britischen Administration gezwungen gewesen wären, und würden die Regierung nicht um Schutz gebeten haben. In einem Land, in welchem dem Ansehen der Europäer größte Wichtigkeit beigemessen wird, müssen Beleidigungen und/oder Beschimpfungen der Missionare - durch die einheimische Bevölkerung - auf alle Fälle vermieden werden."¹⁶⁾

15) Vgl. ebda.

16) Report on the Amalgamation of Northern and Southern Nigerian Administration 1912 - 1913, Paragraph 187.

4.3 Reaktion der Missionare und die Konsequenzen der Verwaltungsmaßnahmen für Nigeria

Da es nun klargestellt worden ist, daß sowohl Lord Lugard als auch seine Nachfolger während der Zeit der Indirekten Regierungsform absichtlich eine Politik gegen die Missionstätigkeit betrieben, erheben sich nunmehr zwei Fragen:

1. Wie verhielten sich die Missionare dieser Situation gegenüber?
2. Welche Konsequenzen ergaben sich aus den getroffenen Maßnahmen im Hinblick auf die religiöse und politische Zukunft des Landes?

4.3.1 Betrachtet man die Situation vom Gesichtspunkt der Missionare aus, so zeigen sich mehrere egoistische Gründe in der Handlungsweise der britischen Beamten. Die Missionare waren z.B. der Überzeugung, die britischen Beamten hätten Missionstätigkeiten in deren jeweiligen Herrschaftsgebieten nicht billigen wollen, weil sie fürchteten, einige ihrer verborgenen Handlungsweisen könnten durch die Missionare an die britische Öffentlichkeit gelangen.¹⁷⁾

Sie befürchteten z.B., daß die Missionare gewonnene Kenntnisse hinsichtlich der Überheblichkeit der Regierung gegenüber den Eingeborenen, und die unverzeihliche Unterdrückung der Häuptlinge und Emire offen darlegen würden. Dadurch würden die Beamten bei ihrer

17) Schwere Verstöße z.B. gegen die Sittlichkeit wurden so weit als möglich der britischen Öffentlichkeit vorenthalten.

Regierung, deren eigene Agenten sie waren, in ein schlechtes Licht gesetzt. Auch fürchteten sie, durch die britischen Presse der Lächerlichkeit preisgegeben zu werden.¹⁸⁾

Vom rein sittlichen Standpunkt aus betrachteten die Missionare, wie zum Beispiel Miller, die Beamten als "tapfere englische Offiziere, freundlich und gutherzig, aber durchaus unreligiös und von lockerem Lebenswandel. Sie lassen Frauen zu sich bringen, wo immer sie sich befinden."¹⁹⁾

In einem anderen Brief an Baylis eröffnet Miller, daß bei der Annexion des Landes viel Blutvergießen hätte vermieden werden können. Ein Bericht hierüber habe niemals das Ministerium für Kolonialangelegenheit in London erreicht.²⁰⁾ Hier lag ein klarer Fall größter Unfähigkeit und Schlamperel seitens der Regierung vor, hinsichtlich dessen die britischen Beamten fürchteten, weder von Seiten der Missionare noch von der britischen Regierung und Bevölkerung Verständnis finden zu können. Sie unternahmen deshalb große Anstrengungen, das Fußfassen der Missionare in ihrem Gebiet zu verhindern. Die ganze Angelegenheit blieb natürlich kein Geheimnis. Die Missionare erfuhren nachträglich davon, wie der oben angeführte Brief Millers bestätigt.

18) Vgl. E.A. Ayandele, The Missionary Impact, ebda 151.

19) Diese Beschreibung ist in einem Brief von Miller an Baylis vom 5. September 1902 in den Dokumenten der C.M.S. G3/A9/01 enthalten.

20) Vgl. C.M.S., G3/A9/02, Miller an Baylis, 8. Juni 1908.

4.3.2 Die Konsequenzen der Politik der Indirekten Verwaltung für Nigeria

Die britischen Beamten behielten, wie bereits dargelegt, ihre Haltung gegenüber den Missionaren mit der Begründung bei, sie fürchteten Aufstände seitens der moslemischen Bevölkerung Nordnigerias. Doch blieb die Tatsache bestehen, daß ihre Handlungsweise direkt oder indirekt weitreichende Folgen für die religiöse und politische Zukunft des Landes hatte. Die schwerwiegendste Konsequenz erfuhr das Land durch seine Spaltung und das ungleiche Bildungsniveau, die zwischen dem Norden und Süden Nigerias entstand.

Die britischen Beamten erkannten sehr bald die Folgen ihrer Missionspolitik, als sie nach der Verschmelzung beider Landesteile im Jahre 1914 sowohl in Nord- als sie auch in Südnigeria überall zu wirken begannen. Es wird ihnen nachgesagt, sie hätten zu ihrer großen Freude feststellen können, daß "eine beträchtliche Anzahl emanzipierter ehemaliger Sklaven nach Nigeria zurückgekehrt sei und ihren Wohnsitz hauptsächlich in und nahe der Küstengegend aufgeschlagen hätte, wo es ziemlich günstig zu wohnen war."²¹⁾ Die Tatsache, daß beinahe alle diese Menschen die englische Sprache in Wort und Schrift beherrschten, unterstützte in großem Maße die Arbeit der Beamten.

21) O. Awolowo, ebda 21.

Ein anderer Faktor, der dazu beitrug, die Spaltung zwischen Nord und Süd noch zu vertiefen, war die Tatsache, daß die Missionare ihrer Arbeit im Süden relativ leicht nachkommen konnten. "... Es herrschte eine offene Bereitschaft gegenüber Missionaren verschiedener Glaubensbekenntnisse. Die erste Gruppe christlicher Missionare nahm ihre Arbeit im Süden um das Jahr 1840 auf - wie bereits früher erwähnt - also bereits vor dem Einmarsch britischer Truppen und der Einführung einer Kolonialregierung in dieser Gegend. Bis zum Jahre 1900 hatten sich Missionsstationen verschiedener Glaubensbekenntnisse fest in verschiedenen Gebieten im Süden Nigerias verankert."²²⁾ Die Situation im Süden erwies sich als ein derart fruchtbarer Boden für die Missionstätigkeit, daß schon bald mehrere Schulen, Krankenhäuser und Entbindungsheime eröffnet werden konnten. Auf diese Weise bildeten sie einen nicht unbedeutenden Teil gelehrter Nigerianer heran, unter denen sich auch viele gläubige Mohammedaner befanden.²³⁾

22) O. Awolowo, ebda 21.

23) In den Schulen und Hochschulen, die von den Missionaren geführt wurden, war es nichts Ungewöhnliches, Kinder moslemischer Eltern zu finden, die trotz ihres Kontaktes mit den Missionsschulen treue Moslems blieben. Im Gegenteil konnte sowohl aus religiösen wie auch aus praktischen Gründen nichtmoslemischen Kindern der Besuch arabischer Schulen im Norden kaum erlaubt werden. Nichtmoslemische Kinder im Norden besuchten und besuchen noch entweder Privatschulen oder staatliche Schulen.

4.4 Die Britischen Kolonialbeamten und die Missionen in Südnigeria

In seiner Veröffentlichung über Südnigeria aus dem Jahre 1911 führt E.D. Morel aus: "Sei dem, wie es wolle, das Schicksal Nigerias hat während der letzten fünf Jahre in den Händen eines Gouverneurs mit großen Ideen und ungeheurer Energie gelegen."²⁴⁾ Dieser Hinweis auf die Macht und Autorität Sir Walter Egertons, des Gouverneurs von Südnigeria von 1903 - 1911, zeigt, zumindest teilweise, die Umstände, unter denen die Missionare während des hier behandelten Zeitabschnittes gearbeitet haben. Die Tatsache, daß sie ihr Wirken bereits vor Ankunft der britischen Besatzung aufgenommen hatten, verlieh ihnen eine gewisse Überlegenheit über die britischen Beamten hinsichtlich der Kenntnis der einheimischen Bräuche. Coleman hält in diesem Zusammenhang fest: "Ungleich den Gewohnheiten der Kaufleute und Händler, beschränkten sich die Missionare nicht auf Hafenstädte, Eisenbahnlinien, Flußläufe oder Handelszentren, sondern drangen in die entferntesten Gebiete im Inneren des Landes vor, um entschlossen dort zu bleiben, bis das Christentum sich fest etabliert hatte. Entgegen der Politik der Regierungsadministratoren versuchten sie nicht, traditionelle Gesellschaftsformen zu erhalten, sondern eher, sie zu verändern. Ohne die missionarischen Unternehmungen wäre das Erwachen des rassischen und nationalen Bewußtseins vermutlich sehr viel anders verlaufen und hätte zu einem anderen Zeitpunkt stattgefunden."²⁵⁾ Dieser Gegensatz zwischen der Auffassung der Missionare und derjenigen der Regierung in Südnigeria mußte zwangsläufig zu Spannungen und Meinungsverschiedenheiten führen. Hinzu kommt die Oppo-

²⁴⁾ E.D. Morel, ebda 73.- 74.

²⁵⁾ J.S. Coleman, ebda 91.

sition, der sich die Missionare von Seiten der Yoruba-Häuptlinge ausgesetzt sahen. Zwei Beispiele zeigen uns typische Schwierigkeiten, denen die Missionare im Lande der Yoruba entgegenzutreten hatten: einmal die Verbannung des Reverend H. Atundaolu im Jahre 1899 durch den König der Ijeshas mit Einwilligung und Unterstützung des Gouverneurs Macgregor, und zum anderen die Entfernung des Reverend S.G. Pinnock aus Oyo auf Grund eines angeblichen Hochverrats gegen den Alafin von Oyo.²⁶⁾

In Igboland erwies sich die Situation als etwas unterschiedlich. Spannungen zwischen Regierung und Missionaren, wie sie für das Gebiet der Yoruba typisch waren, traten kaum auf. Nachstehend sollen einige Beispiele für die hier herrschende friedlichere Atmosphäre erläutert werden:

- a) Die Missionare überließen Gesetzgebung und Autorität über die traditionellen Herrscher taktvoll der Administration.²⁷⁾ Damit wollten sie den Unterschied zwischen ihrem Aufgabengebiet und dem der Kolonialbeamten deutlich machen: ihnen war daran gelegen, für die Evangelisation und geistige Emanzipation der Igbo zu sorgen, während der Administration Gesetzgebung und Verwaltungsangelegenheiten obliegen sollten.
- b) Die politische Situation in Igboland erleichterte den Missionaren den Zugang zu der Bevölkerung. Entgegen den Praktiken im Land der Yoruba konnte zum Beispiel der Oba, der damals wie heute als heiliger und folglich unumschränkter Alleinherrscher über seine Untertanen gilt, die Missionare ohne vorherige Konsul-

26) Einzelheiten beider Vorfälle siehe E.A. Ayandele, *The Missionary Impact*, ebda 166 - 168.

27) C.M.S. G3/A3/012, Basden an Baylis, 3. Dezember 1910.

tation mit seinen Untergebenen zurückweisen, wogegen der Herrscher über eine Igbo-Ansiedlung sich einer Majorität der Dorfbewohner beugen mußte. Dies war für die Missionare von unschätzbarem Wert, wenn sie von der Dorfbevölkerung mit der Absicht eingeladen wurden, ihre Kinder mit dem "Wunder des Lesens und Schreibens" vertraut zu machen.

- c) Obwohl sich die Missionare nicht mit allen Handhabungen der Administration einverstanden zeigten, vermieden sie doch sorgfältig einen offenen Konflikt, da sie vom Beitrag der britischen Beamten zur Anhebung des Lebensstandards der Bevölkerung überzeugt waren.²⁸⁾

4.5. Zusammenfassung

Am Ende der Betrachtung über die Situation in Nord- und Südnigeria während der Zeit des ersten Kontaktes der Bevölkerung mit dem Islam und dem Christentum, und weiterhin bei der Schilderung der spezifischen Schwierigkeiten, denen sich die christlichen Missionare bei der Verbreitung des Christentums in Nordnigeria ausgesetzt sahen, seien die Geschehnisse unter besonderer Hervorhebung des Folgenden zusammengefaßt:

Unter Berücksichtigung aller oben dargestellten Punkte dieses Kapitels zeigt sich als unvermeidliche Schlußfolgerung, daß die rapide Verbreitung des Islam in Nordnigeria und seine Fähigkeit, sich den Gepflogenheiten der Eingeborenen und später der britischen Administration anzupassen, überwiegend in der dynamischen Methode einer Bekehrungsweise zu suchen ist, wie sie unter Othman dan Fodio und seinen Nachfolgern prakti-

²⁸⁾ Siehe Morel Papers; Egerton an Morel, 1. Oktober 1911 und Hesketh an Morel, 3. Oktober 1911.

ziert wurde. Es hat sich außerdem gezeigt, daß sich der Islam auf vielen Wegen integriert und assimiliert hat, wobei lebenswichtige einheimische Sozialstrukturen wie zum Beispiel die Polygamie - zu jener Zeit ein Symbol des Reichtums und Prestiges -, Sklavenhaltung und Familienstruktur erhalten blieben. Auch die Art seiner Verbreitung in Nordnigeria durch die höheren Klassen wie Stammeshäuptlinge, Distrikt- und Dorfoberste, die sich unter den ersten Konvertiten befanden, brachte letztlich die Haushalte und Massen unter das Banner des Halbmondes.

Auf der anderen Seite standen die durch den Idealismus ihres Glaubens angefeuerten christlichen Missionare. Zu Recht oder Unrecht schrieben sie diesem Glauben die Erleuchtung, den Fortschritt und die technologischen Leistungen ihrer Heimatländer zu. Sie besaßen jedoch nicht die Weisheit, einen Kompromiß zwischen den überlieferten Bräuchen der Eingeborenen und ihren Institutionen herbeizuführen: der neue Wein europäischen Christentums mußte in neue Flaschen gefüllt werden.²⁹⁾

Morel, ein Mann, der mit großem Entsetzen die Konsequenzen der Missionstätigkeit in Nigeria betrachtete, und der außerdem die Missionare als die stärksten Feinde der Indirekten Regierung ansah, richtete seine machtvolle Feder mit erstaunlichem Eifer gegen diese. Er beschrieb die Situation mit harten Worten und bedauerte, daß Familienbindungen durch das Christentum, wie es dem Nigerianer dargebracht wurde, in hohem Maße gefährdet seien, weil es das Kind zu der bewußten oder unbewußten Überzeugung führe, seine Eltern lebten im Zustand der Sünde³⁰⁾, wodurch ein subversives Element in die Familie hineingetragen werde.³¹⁾

29) E.A. Ayandele, *The Missionary Impact*, ebda 4.

30) Eine Anspielung auf die vermutliche Reaktion eines Kindes, dessen Eltern in der Polygamie lebten.

31) Vgl. E.D. Morel, ebda 215.

In der gleichen Weise, in der Morel sich gegen die christlichen Missionare und ihre Arbeit äußerte, hatte er nur Gutes über den Islam zu sagen. Dadurch stellte er ein hoffnungsloses und furchtbares Bild des Christentums und der christlichen Missionare in Nigeria dar. Der folgende Auszug aus seinem Werk über dieses Thema spricht für sich: "Auf der anderen Seite verlangt der Islam trotz seiner Unzulänglichkeiten aus nigerianischer Sicht keinen rassistischen Selbstmord als Begleiterscheinung der Konversion. Er setzt weder revolutionäre Veränderungen im sozialen Leben fest, die sich im derzeitigen Stadium nigerianischer Entwicklung als unmöglich erweisen würden, noch untergräbt er die herkömmliche Familien- oder kommunale Autorität. Es entsteht kein Abgrund zwischen dem Bekehrer und dem Bekehrten. Beide sind - nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis - vor Gott gleich. Beide sind Afrikaner, Erben des afrikanischen Wesens. Die Lehre über die Brüderlichkeit besteht auch in der Praxis. Die Konversion bedeutet für den Bekehrten keinen Bruch mit seinen Interessen, seiner Familie, seinen sozialen Lebensgewohnheiten, seinem Respekt vor der Autorität seiner herkömmlichen Herrscher. Er wird nicht verlassen, nachdem er einmal bekehrt worden ist, wie dies die christliche Kirche praktiziert, die ihn als ein bedauernswertes ruderloses Boot in aufgewühlter See sich selbst überläßt. Durch seine Konversion wird er seinem Gedankengut, seinen Bräuchen, seinen Ansichten nicht fremd - er ist kein Fremder im eigenen Land, kein Bürger im Nirgendwo. Er bleibt Afrikaner, seinem Lande zugehörig, auf der Suche eher nach innerer Inspiration als nach fremdartiger Zivilisation tausende von Meilen hinter unbekannten Wassern."³²⁾

Obwohl Morel hier zweifellos bei seiner Lobrede auf den Islam im Kontrast zum Christentum übertrieben haben mag,

³²⁾ E.D. Morel, ebda 217.

muß man doch zugestehen, daß es ihm schließlich glückte, auf einige nicht zu widerlegende Gesichtspunkte zu diesem Thema aufmerksam zu machen. Mehrere Autoritäten auf dem Gebiet der Geschichte des Islam und des Christentums in Nigeria, unter ihnen Ayandele, sind sich hinsichtlich der positiven Beurteilung der Darstellungen Morels einig. In diesem Sinne schrieb Bischof Oluwole im Jahre 1911 an Tuqwell unter anderem, daß die Missionstätigkeit in beiden Teilen Nigerias, Nord- sowie Südnigeria, darauf hinauslief, den größten Teil der einheimischen Einrichtungen und Bräuche auszuradieren, indem sie als 'heidnisch' abgetan würden, was zu politischer Unterdrückung der Häuptlinge besonders im Süden des Landes durch christliche weiße Beamte führe.³³⁾

Der oben dargelegte Zustand führt zu dem Schluß, daß mit der Ankunft der Missionare, ungeachtet ihrer späteren Verdienste und Errungenschaften, ideologisch und bis zu einem gewissen Grade auch praktisch ein möglicherweise gewaltsamer Eingriff in das soziale und politische Gefüge der nigerianischen Bevölkerung stattfand. Aus diesem Grund begannen bald einige der von den Missionen gebildeten Nigerianer³⁴⁾, nationalistische Ideen zu verbreiten. Sie übten heftige Kritik sowohl am Verfahren und Gehabe der Kolonialverwaltung als auch an den Missionierungsmethoden der Missionare. Dies war im Grunde genommen die eigentliche Geburtsstunde der nationalistischen Bewegung in Nigeria.

33) Einzelheiten siehe C.M.S. G3/A2/014, Bischof Oluwole an Tuqwell, 5. September 1911 und ebenfalls MacKay an Baylis, 10. Oktober 1911.

34) z.B. Nnamdi Azikiwe, Eyo Ita, Mbonu Ojike usw.

Nach Überwindung einer Reihe gerichtlicher Verfahren und von Angriffen durch die Kolonialherrschaft erwies sich diese Bewegung bei der Erschließung neuer Wege zu Gesprächen über die Unabhängigkeit als erfolgreich. Sie gipfelten endlich in der Erlangung der tatsächlichen Unabhängigkeit des Landes als eines souveränen Staates innerhalb des Commonwealth of Nations am 1. Oktober 1960.

5. DAS CHRISTENTUM UND DER ISLAM IN NIGERIA: MIT- ODER GEGENEINANDER ?

5.1 Platz und Bedeutung des Christentums in Nigeria

Mehrere Fachleute auf dem Gebiet afrikanischer Geschichte und insbesondere afrikanischer Religionsgeschichte stimmen darin überein, daß die westliche Gesellschaft drei grundlegende Vorstellungen und Richtungen in den Kontinent eingeführt hat:

1. das Christentum, welches lehrt, daß alle Menschen vor Gott gleich sind und daß die Erlösung auf persönlichem Verdienst beruht;
2. die Demokratie, welche das Recht der Mehrheit zur Ausübung der Regierungsgewalt lehrt;
3. den Nationalismus, welcher den Stolz auf die Identität mit der Nation als eine Einheit lehrt im Gegensatz zu einer Stammeszugehörigkeit und Engstirnigkeit.¹⁾

Der Einfluß dieses Gedankengutes ist in kaum einem afrikanischen Land auffallender als in Nigeria, welches sich aus unterschiedlichen ethnischen Gruppen mit einer gleichfalls unterschiedlichen Anzahl von Kulturen, Traditionen und Sprachen zusammensetzt. Der Nigerianer hat, ebenso wie viele Afrikaner anderer afrikanischer Länder auch, versucht, sich von diesen grundlegenden Ideen eine Vorstellung jener Welt zu schaffen, die er für sich selbst wünscht.

1) J.S. Trimingham, G. Parrinder, J.B. Webster, J.S. Mbiti, Benjamin C. Ray, A.A. Boahen, E. Isichei, um nur wenige zu nennen, stimmen miteinander in dieser Feststellung überein.

Daß es ihm gelungen ist, diese Vorstellungen und Ideen weitgehend in die Tat umzusetzen, kann man heute an der Stärke und den Fortschritten des Christentums, besonders in Süd-Nigeria, ablesen. Daher ist es für das Christentum und die christlichen Missionare in Nigeria ein wohlverdientes Lob, wenn ein angesehener Christ und Patriot wie Sam Epelle wie folgt schreibt: "Nigeria schuldet den christlichen Missionaren, die angesichts der nahezu unüberwindlichen Schwierigkeiten unter anderem von Sprache und Klima, Unwissenheit, Krankheit und Aberglauben, drei tödliche Barrieren für den Fortschritt, bekämpften, tiefe Dankbarkeit. Es ist größtenteils ihr Verdienst, daß in Nigeria so viel in so kurzer Zeit erreicht wurde."²⁾

5.2 Platz und Bedeutung des Islam - weltweit und in Nigeria

Um den Platz und die Bedeutung des Islam überall in der Welt besser zu verstehen, sei folgendes vorausgeschickt: Die wesentlichen Anforderungen des Islam an den Menschen sind in den "Fünf Säulen" enthalten, die in etwa den Zehn Geboten von Judentum und Christentum entsprechen. Erste und wichtigste Säule ist das Glaubensbekenntnis (Schahada): "Ich bezeuge, daß es keine Gottheit gibt außer Gott. Ich bezeuge, daß Muhammed der Gesandte Gottes ist." Wer dies vor zwei Zeugen und/oder einem Kadi³⁾ in der rechten Absicht ausspricht, tritt damit zum Islam über. In der Regel steht auf Glaubensabfall die Todesstrafe, aber in der Praxis wird dies heute nicht mehr ausgeübt. Dennoch wird der Abtrünnige oft zivilrechtlich für tot erklärt, und jeder gute Muslim betrachtet es als seine Pflicht, einem Apostaten das Leben so sauer wie möglich zu machen. Zweite Säule ist das tägliche rituelle Gebet, das fünfmal

²⁾ S. Epelle, The Promise of Nigeria (London 1960) 21.

³⁾ Islamischer Richter.

am Tag verrichtet wird. Für die Gültigkeit des Gebetes sind die rituelle Reinheit (Waschungen), Körperhaltung (nach Mekka) und die Gesten des Beters sowie Pünktlichkeit und rechte Absicht erforderlich. Die dritte Säule besteht aus dem Almosengeben (Zakat). Dies hat eine soziale Bedeutung, spielt aber auch bei der Sündenvergebung eine Rolle. Die vierte Säule besteht im Fasten während des neunten Monats (Ramadan) im islamischen Kalender. Von den Gläubigen wird Enthaltensamkeit von Speise und Trank, Rauchen und Geschlechtsverkehr von Sonnenaufgang bis Untergang verlangt. Kinder, Kranke, Reisende und schwangere Frauen sind nicht an das Fastengebot gehalten. Fünfte und letzte Säule ist die Pilgerfahrt (Hadsch) nach Mekka. Alle Mohammedaner sind verpflichtet, sie im Rahmen ihrer finanziellen Möglichkeiten wenigstens einmal in ihrem Leben zu unternehmen. Die Pilgerfahrt verlangt vom Pilger, fortan ein vorbildliches Leben zu führen.⁴⁾

Es besteht kein Zweifel, daß viele afrikanische Muslime einen besonderen Trost in der islamischen Idee finden. Dies folgt aus der Tatsache, daß der Islam eine geschlossene Linie darstellt, während die unterschiedlichen christlichen Sekten eine gebrochene Vorstellung vermitteln, welche den Afrikaner verwirrt.⁵⁾ Die Einfachheit des Islam innerhalb einer archaischen Zivilisation, wie sie sich z.B. durch die Lage in der arabischen Welt darstellt, macht ihn einer ungefestigten Gesellschaft schmackhaft und zugänglich und sein Dogma

4) Vgl. Franz Gieringer, Der Islam, Aktuelle Information 25, Kurzinformation zu einem Problem in der Bundesrepublik Deutschland (Mainz 1982) 8 - 9.

5) Da jede christliche Sekte behauptet, allein die Wahrheit zu besitzen und zwar auf Kosten der anderen, ist es kein Wunder, daß der Afrikaner, der nach dem wahren Glauben sucht, oft ratlos dasteht.

bedeutet lediglich vollständige Ergebung in den Willen Gottes, der bereits im voraus über das Schicksal des Einzelnen entschieden und jenen ewige Seligkeit verheißen hat, die an ihn glauben und die Lehren des Propheten befolgen. Es ist für den Muslim charakteristisch, daß er, wo immer er sein mag: in Uganda, Tanzania, Indonesien, der Sowjetunion oder in Nigeria, sich lebhaft bewußt ist, einer lebendigen, universalen Gemeinschaft anzugehören. Er findet Trost in der Tatsache, daß des Muslims Religion ihn nicht nur wirksam in eine geographische Lage einbettet, sondern ihn auch in einen weit zurückliegenden geschichtlichen Zusammenhang stellt und ihn durch den Rückblick auf eine vergangene Herrlichkeit, die er mehr und mehr wahrnimmt, mit Stolz erfüllt.

Heute sind wir Zeugen einer Wiederbelebung des Islam, wie sie sich lebhaft in der iranischen Revolution kundtut. Außer im Iran gibt es viele Beweise für die Tatsache, daß der Islam seit nun mehr als 10 Jahren auch in anderen Ländern an Bedeutung zunimmt.

Daß der Islam weltweit auf dem Vormarsch ist, läßt sich von den arabischen Ländern Nordafrikas über den Mittleren Osten und den indischen Subkontinent bis zum Inselreich Indonesien an zahlreichen Symptomen ablesen. An folgendem "Katalog" läßt sich z.B. deutlich erkennen, wie weit der Islam in das politische Leben auf dem afrikanischen Kontinent eingedrungen ist: In Nigeria, mit nun schon 80 Millionen Menschen bei weitem volkreichster Staat, sind bereits an die 47 % der Bewohner islamisiert. In General Murtala Mohammed avancierte 1975 sogar ein Moslem zum Staatschef. Daß Murtalas Ermordung beim Militärputsch im Februar 1976 kaum religiöse Motive hatte, zeigt die Tatsache, daß ein anderer Mohammedaner, Alhaji Shehu Shagari,

1979 zum ersten Präsidenten nach 13jähriger Militärregierung gewählt wurde.⁶⁾ Auch sonst rücken in einzelnen afrikanischen Ländern, wo der Islam noch in der Minderheit ist, Muslims in Spitzenstellungen ein. So hat Kamerun, obwohl nur zu 20 % islamisiert, in dem der muslimischen Oberschicht entstammenden Ahamadou Ahidjo einen Moslem als Staatspräsidenten. In Gambia kehrte der Präsident Jawara, der erst 1955 Christ geworden war, wieder zum islamischen Väterglauben zurück. Auch in Gabun schwor Staatschef Bongo dem Kreuz zugunsten des Islam ab. Der frühere Kaiser Bokassa I. von Zentralafrika hatte sich in Erwartung libyscher Ölgelder noch vor seiner prunkvollen Krönung zum Islam bekannt. Nach einem Besuch Gaddafis im Herbst 1976 legte er seinen christlichen Vornamen Jean Bedel ab und nannte sich Achmed Eddin. Auch Ugandas' früherer Diktator Idi Amin pflegte, wenn er neuen Geldzu- strom aus Libyen anlocken wollte, auf seinen Glaubens- eifer als Muslim zu pochen.⁷⁾

Vor nicht langer Zeit fügte Pakistan Maßstäbe der Shari'a - die vornehmlich auf dem Koran basierende islamische Gesetzgebung - seiner Straf- und Zivilgesetzgebung ein. In Kuwait wird eine überarbeitete Version der Shari'a in das Gesetzbuch dieses ölreichen Wüstenstaates übernommen. In Anerkennung eines Grundsatzes des moslemischen Fundamentalismus debattiert auch die ägyptische Volksvertretung über die Einführung der Shari'a, wodurch Nachtclubs, Bars und Spielkasinos, die entlang der Pyramid Road von Kairo schimmern, geschlossen werden müßten.⁸⁾

6) Auch wenn Shehu Shagari selbst kein fanatischer Mohammedaner, wie z.B. Gaddafi, ist, so wird doch sein Sieg bei der Präsidentschaftswahl von vielen seiner Glaubensgenossen als ein Gewinn für den Islam in Nigeria angesehen.

7) Vgl. Deutsche Zeitung, Stuttgart, 28. April 1978, 24.

8) Vgl. TIME Magazine, 16. April 1979, 8.

Ein weiterer erwähnenswerter Gesichtspunkt bei der Betrachtung des derzeitigen Status des Islam, ist das in vielen Ländern neu erwachte Interesse der Jugend an religiösen Fragen.

Die folgenden Beispiele sollten ausreichen, diesen Punkt klarzulegen: Ein angesehener Richter in Algier entdeckt überrascht, daß sein 14jähriger Sohn sich fünfmal täglich mit einer Gruppe von Freunden in einer Moschee zum Gebet einfindet. In Tunesien, dessen Präsident Habib Bourguiba die Gleichberechtigung der Frau einschließlich Scheidung und Abtreibung durchgesetzt hat, haben Studenten, Angehörige der militanten "Muslim Brothers", ihren Krieg gegen "die Sünde und das Böse" begonnen, indem sie sexuelle Darstellungen auf Kinobildern übermalten und mit Kreide Koran-Zitate an die Mauern der Stadt schrieben. An der Universität Kairo haben hunderte von ägyptischen Studentinnen den Schleier angelegt und getrennte Vorlesungsräume für männliche Studenten gefordert."⁹⁾

Spezialisten für islamische Fragen stellten fest, "daß der Islam nicht eine 'Freitags-geh-zur-Moschee-Religion' ist. Vielmehr ist er ein Gesetz der Ehre, ein System von Gesetzen und ein eng umschriebener Lebensweg. Sicherlich, religiöses Brauchtum unterscheidet sich von Land zu Land, von Person zu Person. Dennoch bedeutet dem durchschnittlichen Muslim im täglichen Leben sein Glaube mehr als das Christentum den Menschen in den meisten westlichen Ländern. Am Freitag, dem 'muslimischen Sabbath', hält das Leben in den Fabriken und Marktplätzen inne: Männer breiten ihre Gebetsteppiche nahe einer Lautsprecheranlage aus, wenn keine Möglichkeit zum Besuch einer Moschee besteht; Frauen beten meist zu Hause. Andere führen die vorgeschriebenen Waschungen und Gebete dort durch, wo immer sie sich befinden. Ein Tennisspieler in weißen Hosen wird sein Rackett auf den Hof des Sportplatzes legen und seine Gebete

9) Ebda 8.

sprechen. Ein Flugzeugsteward wird ein Handtuch auf dem Korridor des Flugzeuges ausbreiten und zum Gebet niederknien. Arbeiter auf dem Feld ziehen am Mittag ihre Schuhe aus und knien auf Pappestücken nieder."¹⁰⁾

5.3 Personenkult im Islam

Daß der Personenkult sowohl eine Begleiterscheinung als auch eine Antriebskraft des Islam sein kann, bezeugt die religiös-politische Situation im Iran seit der Revolution 1979. So wie die Persönlichkeit des Ayatollah Ruholla Musawi Khomeine im Mittelpunkt aller Geschehnisse seit der Revolution steht, so war es auch in den 50er und 60er Jahren in Nigeria hinsichtlich der Person von Ahmadu Bello, dem Premierminister und islamischen Führer Nord-Nigerias bis zu seinem Tod im Januar 1966. Als Beispiel des Personenkultes um Ahmadu Bello sei an dieser Stelle auf einen Auszug aus den Versen verwiesen, die die NPC, seine politische Partei, unterstützten. Zu einer kurzen Erläuterung sei ferner darauf hingewiesen, daß diese Verse kurz nach den Wahlen von 1959, in denen die NPC überwältigend siegte, gedichtet wurden:

"Hilf uns, oh Herr, um des Propheten willen
wird die NPC bestimmt Nigeria regieren.
Denn der Führer der NPC ist nicht großsprecherisch.
Sardauna, Ahmadu Bello, Gott, ist eins,
Nachkomme des Muhammadu Hudi, Sieger der Welt,
Gast von Medina und Mekka, Zentrum der Welt,
Nachkomme des Muhammadu Fodio, dem Vertrauenswürdigen,
Betrachte die Genealogie des Sardauna, Scheich Premier
des Weisen; des Weitblickenden, guten Herzens."¹¹⁾

10) Ebda 8.

11) Mervyn Hiskett, Der Islam in der politischen Verspropaganda in Hausa von etwa 1946 bis zur nordnigerianischen Unabhängigkeit, in: Der Beitrag von Christentum und Islam zum Aufbau von unabhängigen Staaten in Afrika südlich der Sahara (Stuttgart 1979) 407 - 408.

Die Verse erreichen ihren Höhepunkt darin , daß Ahamadu Bello als Löwe des ganzen Landes des Sudan bezeichnet wird - offensichtlich ein Hinweis darauf, daß sich der Einflußbereich des Premiers über die Grenzen Nigerias hinweg bis nach dem Sudan erstreckte:

"Nun ist die Genealogie des Scheichs, des Premiers
Und falls es jemanden gibt, der nicht zustimmt,
laß ihn sich erkundigen,
der Ritter, Muhammed, der Mahdi, der Scheich,
der Premier
Sardauna, Löwe des ganzen Landes des Sudan"¹²⁾

Ob solche Verse nun Khomeine oder Bello gelten - sie dienen dem einen und selben Zweck: eine religiös-politische Figur als einen Helden, Propheten und eine Glaubensstütze zu feiern. Die Tendenz hat aber ihren Ursprung in Muhammed, dem Gründer des Islam, der von seinen Getreuen sehr verehrt wurde, nachdem er den Grundstein für die totale Verschmelzung von Staat und Islam gelegt hatte.

5.1. Wie erklärt sich die Vorherrschaft des Islam über das Christentum in Nigeria?

Im Licht des oben Ausgeführten kann man leicht verstehen, weshalb der Islam die Vorherrschaft über das Christentum gewinnt, wie er das in Nigeria tut. In erster Linie hat das Christentum nicht den Vorteil, den Afrikanern als afrikanische Einrichtung dargestellt zu werden, wie es dem Islam möglich ist. Im missionarischen Eifer der islamischen Gegenüberstellung mit dem Christentum stellt sich der Islam als eine einheimische afrikanische Einrichtung dar, welche befähigt ist, ein politisches Ziel für die Afrikaner zu erreichen, wäh-

12) Ebda 408.

rend das Christentum dem Afrikaner aus Europa gebracht wurde. Ungeachtet des schnellen Anwachsens der Zahl des eingeborenen afrikanischen Klerus erfreut sich der Islam der Früchte seiner früheren Vorteile gegenüber dem Christentum in der Frage missionarischer Propaganda. Von Anfang an wurde er von Afrikanern ausgebreitet, die frei in jeden Teil des Landes eindringen konnten und in Berührung mit dem Volk kamen, während das Christentum von fremden Missionaren, die nicht diesen Vorteil hatten, gepredigt wurde. Hinzu kommt die Tatsache, daß jeder Muslim den Bekehrungsauftrag als Bestandteil seines täglichen Lebens versteht, während der Christ - allgemein gesprochen - diese Übung seinem Priester und anderen Dienstbeauftragten die Evangelisation überläßt. Diese Tatsache veranlaßte einige Menschen zu folgender Argumentation: Die Verwirklichung der Annahme des Islam als einer afrikanischen Institution und die Verwerfung des Christentums als eines fremden Glaubens bewiese dem Afrikaner, daß die Hingabe an den Islam den Tod der Religion des weißen Mannes bedeuten würde. Aus dem Auslöschen der fremden Religion folge dann das Ende seiner politischen Macht, wie sie sich durch den Kolonialismus dargestellt hat. Diese Anschauung wurde in den fünfziger und sechziger Jahren so stark, daß ein beträchtlicher Zweifel entstand, ob die christliche Kirche den Rückzug der Europäer überleben würde. In diesem Zusammenhang wurde 1957 in London die Beobachtung gemacht, daß in Süd-Nigeria, wo große christliche Gemeinden entstanden waren, "das Vorwärtsdrängen des Islam auf keinen lebendigen Widerstand christlicher Kraft stößt, und es könnte sein, daß die immer noch starke christliche Kirche an der Westküste unter Umständen in dem Meer des Islam verschlungen wird."¹³⁾

13) London Times Colonial Review, 28 (1. Quartal 1957) 4.

5.5 Schwierigkeiten des Christentums mit dem afrikanischen Religionsverständnis

Eines der Anfangsprobleme, auf das christliche Missionare in Afrika stießen, war die Frage, wie sie mit den Bräuchen und Traditionen der Eingeborenen fertig werden sollten. Es dauerte einige Zeit und kostete auch viel Arbeit und Mühe, bevor sich das Christentum in den nigerianischen Bräuchen einigermaßen zurechtfinden konnte.

An dieser Stelle entsteht ein Bild, welches zeigt, daß sowohl das Christentum als auch der Islam missionarische Religionen sind, welche ihrer Natur nach als gegensätzliche Strömungen nach Nigeria kamen. Es wird auch klar, daß es nicht genügt, daß die Gesellschaft durch diese Glaubensbekenntnisse geändert werden soll, sondern vielmehr sollte die betroffene Gesellschaft durch die innewohnenden Konflikte auseinandergerissen werden. Die Erfahrung zeigt, daß diese beiden Bekenntnisse sowohl in Nigeria als auch in manchen anderen afrikanischen Ländern in Gegenden, wo sie unmittelbar aufeinanderprallen, als unüberbrückbare Gegensätze empfunden werden. Auf die gegenwärtige Situation bezogen, ist es noch zu früh zu sagen, wie die Lage in künftigen Jahren aussehen wird. Eines jedoch ist sicher: Beide Religionen sind sich des allgemeinen Ganzen der Dinge in Nigeria bewußt, und jede tut ihr Bestes, um mit diesem Gang der Ereignisse Schritt zu halten.

Obgleich beide Glaubensbekenntnisse einander nicht vollständig entgegenkommen können, hat die von der eingeborenen Gesellschaft in Nigeria geschaffene eigentümliche Lage sie gezwungen, sich bis zu einem gewissen Grade einander anzupassen. Der Islam, soweit er betroffen ist, hat es leichter durch die Tatsache, daß er

im Wesentlichen eine Stammesreligion ist. Manche Stammesbräuche stimmen mit manchen Grundsätzen überein oder stehen zum mindesten nicht im Widerspruch zu der muslimischen Theologie. Beispielsweise steht die Polygamie, die in Afrika als wesentliche Einrichtung betrachtet wird, nicht im Gegensatz zum Islam. Wäre es anders gewesen, ist es zweifelhaft, ob der Islam eine Macht geworden wäre, mit der man heute in Schwarz-Afrika rechnen muß. Sogar in der modernen Zeit, in der die Polygamie aus wirtschaftlichen Gründen im Abnehmen ist, wird sie immer noch von vielen als Zeichen hohen Ansehens und des Reichtums betrachtet. Obgleich ein erneuter Nachdruck auf die Erziehung, ermutigt und bestärkt durch das Universal Primary Education Schema, dem Gesetzgeber geholfen hat die Häufigkeit der Polygamie zu verringern, besteht kein Zweifel, daß viele sie noch immer praktizieren als Lösung in der Frage der kinderlosen Ehen. Der Islam sieht darin nichts Falsches und erwirbt sich dadurch die Sympathie seiner Anhänger im Gegensatz zum Christentum, das die Polygamie ablehnt, welche Gründe auch immer zu ihr führen mögen. Die Haltung des Islam gegenüber sozialen Problemen im allgemeinen und der Polygamie im besonderen kann in folgenden Worten zusammengefaßt werden.: "Der Islam ist nicht grundsätzlich intolerant; er gestattet anderen Religionen ohne Schwierigkeiten mit ihm zu leben; er enthält sich der Einmischung in rein religiöse Belange und sein Liberalismus ist sogar stärker ausgeprägt, wo er vom arabischen Geist zu dem der Berber oder dem des Sudan übergeht; er ist noch dazu eine Art politischer Organisation, und was man seine Intoleranz oder seinen Fanatismus nennt, ist meist nichts anderes als ein Wunsch nach Unabhängigkeit und Macht."¹⁴⁾

¹⁴⁾ Georges Hardy,: *Vue générale de l'Histoire d'Afrique*, 2^e édition (Paris 1930) 62 - 63.

Zu der Zeit, als diese Feststellung getroffen wurde - 1930 - war dies zumindest grundsätzlich die Richtung, die der Islam weltweit vertrat. Immerhin haben sich seit dieser Zeit manche Dinge abgespielt, welche die Authentizität dieser Feststellung in Frage gestellt haben. Der Bürgerkrieg im Sudan und die kürzliche radikale islamische Revolution im Iran, welche jeglichem westlichen Denken einschließlich dem Christentum verdächtig ist, sind nur zwei auffallende Beispiele vorsätzlicher Versuche des Islam, von einer Haltung der Toleranz und Achtung umzuschwenken zu einer solchen der Intoleranz und zu Angriffen auf die Belange des Christentums. Allerdings muß hier noch darauf hingewiesen werden, daß dies gewöhnlich von der islamischen Sekte abhängt - dem radikalen Schiismus, dem gemäßigten Sunismus oder der fast neutralen islamischen Mystik - mit der man es zu tun hat.

In jedem Fall bleibt der Islam ein spontaner Anreiz für den Afrikaner wegen der Einfachheit seiner Riten, des Ansehens, gewonnen durch die Zugehörigkeit zu einer ungeheuren weltweiten Gemeinschaft; einer Gemeinschaft, die sich auszeichnet durch ihre Gelehrsamkeit und ihre geringen Anforderungen, welche keinen Verzicht auf Sklaverei, Polygamie oder Landbesitz beinhalten.¹⁵⁾

Manche, die wissen, was auf dem Spiele steht soweit die religiöse Lage in Nigeria betroffen ist, stimmen grundsätzlich zu, daß sowohl der hohe Grad von Flexibilität und Anpassungsfähigkeit des Islam als auch die Einfachheit¹⁶⁾ seines Glaubensbekenntnisses die großen Reizmittel sind, welche dem Islam größeren Erfolg versprechen als dem Christentum.

15) Virginia Thompson and Richard Adolff, French West Africa (London 1958) 571 - 572.

16) Der Muslim braucht z.B. nicht an derart komplizierte Dinge wie Dreifaltigkeit, Inkarnation, Auferstehung von den Toten oder gar Unbefleckte Empfängnis und Transsubstantiation zu glauben.

5.6 Wieso hat es der Islam leichter in Nigeria?

In einem Aufsatz, betitelt "Der Islam und die Neger-Rasse", schließt sich E.W. Blyden den Ausführungen von B. Smith an, der behauptet, der Islam habe viel mehr dazu beigetragen, dem Afrikaner zu Selbständigkeit und Selbstbewußtsein zu verhelfen als das Christentum. In dem erwähnten Aufsatz geht Smith nämlich davon aus, daß überall dort, wo der Schwarze im christlichen Leben zu finden ist, sein primärer Charakterzug nicht der der Fügsamkeit, sondern der knechtischen Unterwerfung sei. "Er ist langsam und unfortschrittlich"¹⁷⁾, behauptet Smith. Im folgenden führt er Beispiele aus solchen Ländern wie Haiti und Liberia an, den sogenannten Negerrepubliken, und bemerkt, daß "beide Länder lediglich um ihre eigene Existenz ringen und nur Dank der Duldung der zivilisierten Mächte überleben können. Andererseits gibt es zahlreiche islamische Negerstaaten und -Gesellschaften in Afrika, die selbstbewußt, fleißig, selbständig sind und sich selbst versorgen können, ohne die Unterstützung und Überwachung ihres Ursprungslandes Arabien, von dem sie ihre politischen, kulturellen und religiösen Institutionen erhalten haben."¹⁸⁾

Im Laufe seiner Untersuchungen stellt Smith die Frage, was zu diesem Gegensatz zwischen beiden Systemen innerhalb der Neger-Rasse geführt haben könne. Er beantwortet die Frage selbst, indem er ausführt, der Gegensatz sei auf den Zustand zurückzuführen, in dem die eine oder andere Religion den Schwarzen, der sich ihr anschloß,

17) H.R. Lynch (Hrsg.) Black Spokesman (London 1971) 286.

18) Ebda.

angetroffen habe. "Der Islam traf seine zukünftigen Anhänger in einem Zustand der Freiheit und Selbständigkeit der Lehrer an, die ihnen die Religion brachten. Als sie ihnen angeboten wurde, waren sie frei, für sich selbst zu entscheiden und zu wählen. Die Konvertiten werden in der Regel Muslime und bringen die Tapferkeit ihres bisherigen Zustandes zur Unterstützung des neuen Glaubens mit sich."¹⁹⁾

Um den Gegensatz richtig zu erhellen, fährt Smith fort: "Das Christentum traf den Schwarzen als Sklaven an oder zum mindesten wie eine Rasse in der Fremde. Er und seine Kinder hatten nicht nur die christliche Glaubensunterweisung bekommen, sondern ihnen wurde beigebracht, daß sie ihren Lehrern gegenüber minderwertig seien. Das Christentum befreite sie aus dem Barbarismus der Jahrhunderte und zwang sie, seine Lehre anzunehmen. Die Religion von Jesus wurde von ihnen angenommen als die einzige Quelle des Trostes in ihrer tiefen Not --- Sie traf sie benachteiligt, verspottet und unterdrückt an; sie linderte ihre Leiden, besänftigte ihre Herzen und zeigte ihnen in ihrer Trauer das Bild des Schmerzensmannes, der mit dem Leid vertraut war."²⁰⁾ Auch wenn Smith zugibt, daß dies große und kostbare Vorteile sind, glaubt er doch, daß es wegen des physischen, psychischen und sozialen Druckes, unter dem die Afrikaner das Christentum kennenlernten, zu einer einseitigen, verkrampften und abnormalen Entwicklung gekommen sei. Alle Bestrebungen um eine selbständige Individualität seien verhindert oder gar zerstört worden. Ihre Ideen und Wünsche könnten nur im Einverständnis mit den Vorstellungen und dem Geschmack ihrer Lehrer und Meister verwirklicht werden.²¹⁾

19) Ebda 286 - 287.

20) Ebda 288.

21) Vgl: ebda

Diese und viele ähnliche Gründe werden genannt, um zu erklären, warum der Islam im Unterschied zum Christentum bei noch mehr Afrikanern Anklang gefunden hat und immer noch findet. In diesem Sinne erklärt z.B. G. Parrinder, weshalb der Islam im Yoruba-Gebiet von Nigeria so große Fortschritte machen konnte. Er führt aus, daß "der Islam in Westafrika nicht allzu streng ausgeprägt ist; er erlaubt die Polygamie und zahlreiche Auswirkungen des Aberglaubens. Die Häuptlinge finden es nützlich, wegen ihres Ansehens bei ihren Landsleuten im Norden Muslims zu werden. Ihre Untergebenen folgen ihnen geschlossen, denn es ist nicht schwer so zu handeln. Ist diese Bewegung einmal geclückt, wächst sie mit zunehmender Triebkraft."²²⁾

Die gesellschaftliche Seite des Islam ist auch ein großer Anreiz, denn er ist eine Religion, die die Politik, das Gesetz sowie die Gesetzgebung in sich verkörpert. So wie das Judentum ist der Islam eine Religion des Gesetzes, und zwar so umfassend, daß er Regeln für fast alle menschlichen Handlungen - sowohl persönlich als auch zwischenmenschlich - hat. Er stellt für die Regierung, die Kriegsführung und die Beilegung von Konflikten Regeln auf. Er verordnet, wer nicht geheiratet werden darf und welche Speisen nicht gegessen werden dürfen.²³⁾ All dies er-, möglicht es seinen Anhängern, für die Lösung vieler Probleme des täglichen Lebens auf ihn zurückzugreifen.

22) Geoffrey Parrinder, Religion in an African City (London 1953) 85.

23) Vgl. Richard V. Weekes, Muslim Peoples ... ebda XXIV.

5.7 Unübersehbarer Beitrag des Christentums

Obwohl all dies zu Gunsten des Islam als der Religion, die stärker als das Christentum zum Afrikaner im allgemeinen und zum Nigerianer im besonderen spricht, gesagt worden ist, besteht kein Zweifel, daß der christliche Einfluß das Leben in Nigeria beträchtlich verändert hat. Es hinterließ in Nigeria einen Einfluß, der dem Fortschritt und der Entwicklung in einer ganzen Reihe von wichtigen Lebensbereichen zugrunde liegt: neben der Schul- ausbildung verbesserten die christlichen Missionare das Gesundheitswesen, die Wirtschaft, sowie die Fähigkeit der nigerianischen Bevölkerung zu lesen und zu schreiben in hohem Maße, und all dies trug indirekt und direkt zur Befreiung des Geistes bei, was im Kampf um politische Freiheit lebenswichtig war. Missionare bauten außer Kirchen und Schulen auch Krankenhäuser und Sanitätsstationen und sorgten sich sowohl um die geistige als auch um die physische Wohlfahrt der Nigerianer.²⁴⁾ Auch die ständig wachsende Anzahl des einheimischen Klerus sowie die derer, die Christen werden, kann nur als positives Anzeichen gewertet werden.

5.8 Lücken zwischen Theorie und Praxis im Christentum?

Einer der Vorwürfe, der gegen das Christentum schon in seinen frühesten Tagen in Nigeria erhoben wurde, war der, daß es ein Konzept vorlegte, welches die Bevölkerung als widersprüchlich empfand. Die Lage war

²⁴⁾ Vgl. Henry Okulu, Beitrag der christlichen Kirchen zur Unabhängigkeit der Staaten Afrikas, in: Der Beitrag von Christentum und Islam ..., ebda 43 f.

so, daß ein Berichterstatter im Jahre 1926 ausgeführt hatte, im Denken des Eingeborenen gebe es keine "Verbindung zwischen Glauben und Praxis"²⁵⁾ im Christentum.

Den Nigerianer hatte man gelehrt, daß die europäische Rasse höher stünde, weil sie christlich sei; daher war er sich genau bewußt und kritisch gegenüber jedem unchristlichen Verhalten des weißen Mannes. Isolierte Einzelgänger konnte man übersehen. Wenn jedoch zahlreiche Mitglieder der weißen Gemeinschaft in Nigeria den Vorschriften des Christentums gegenüber gleichgültig schienen, war der Nigerianer nicht mißvergnügt, sondern verärgert, weil er sich von Unsinnigkeit und einer "heiliger-als-du"-Haltung getäuscht fühlte. Dies wurde schnellstens von einer nationalistischen Zeitschrift aufgegriffen, die veröffentlichte, daß "die Europäer mit Christus und dem Evangelium nach Afrika kamen. Es scheint so, daß sie auf dem Rückweg beides dort gelassen haben. Das Evangelium muß nach Europa zurückgebracht werden. Europa muß wieder gebildet --- wieder zivilisiert werden. Europa braucht afrikanische Evangelisten."²⁶⁾

Auch gibt es eine bekannte afrikanische Anekdote über das aufkommende Christentum: "'Lasset uns beten'", sagten sie. Und als wir die Augen zum Gebet schlossen, stahlen sie unser Land."²⁷⁾

So boshaft und niederträchtig diese Aussage klingt, so steckt zumindest doch ein kleiner Teil Wahrheit dahinter, denn die christliche Kirche identifizierte sich zweifel-

25) H.L. Shantz, The Problem of Tropical Africa, in: Geographical Review, XVI (Oktober 1926) 603.

26) Daily Service, 2. Juli 1945, 3.

27) West Africa, 12. 5. 1980, 820.

los mit der Ausbreitung der Kolonialherrschaft, die man in jenen Tagen nicht als ein System der Unterdrückung und Ausnützung kennenlernte, sondern als Ausbreiten von Zivilisation und Licht. Darum ist es nicht erstaunlich, daß der Nigerianer angesichts einiger Verhaltensweisen des weißen Mannes sehr leicht enttäuscht wurde. Seine Abneigung wurde durch nigerianische Studenten, welche von Europa und Amerika zurückkehrten, unterstützt durch Berichte über den Charakter und das Verhalten des durchschnittlichen weißen Mannes. Seine Enttäuschung führte dazu, gegenüber jeglichem Anspruch der weißen Rasse zynisch und kritisch zu werden und er trug dadurch zum rapiden Zusammenbruch der Lehre von der Überlegenheit des weißen Mannes bei. In Übereinstimmung mit der Darstellung von Blyden ermutigte dieser Zustand zu einer materiellen Haltung und der Überzeugung, daß das wirkliche Geheimnis europäischer Kraft und europäischen Erfolges nicht die Bibel, sondern das Talent zur Ausbeutung sei.²⁸⁾

Dieser Wechsel der Grundhaltung hatte politische Obertöne: die Nacheiferung der Religion des weißen Mannes würde zu Bescheidenheit, Demut und Geduld führen, während das Nacheifern des Ausbeutungstalents des Europäers unvermeidlich die privilegierte Stellung des weißen Mannes herausfordern würde.

5.9 Flexibilität, ein Vorteil für den Islam in Nigeria?

Zu dem Thema, warum die nigerianischen Christen im Gegensatz zu den Mohammedanern diese bestimmte Haltung gegenüber dem weißen Mann und seiner Religion entwickelten, versucht Vernon Bartlett zu erklären, dies sei so,

28) Vgl. J.S. Coleman, ebda 107.

weil das Christentum idealistisch und in diesem Leben nicht zu verwirklichen sei. Seine Lehren vom Verzicht auf all das, was im Denken des Afrikaners eine materielle Notwendigkeit darstelle, seien seiner Gesellschaft fremd, während der Islam eine einfache Glaubensüberzeugung sei, die nicht viel verlange, und ausübe, was sie lehre. Der Islam stelle eine einheitliche Linie dar, während die verschiedenen christlichen Sekten das Christentum aufweichten und dadurch den Heiden verwirrten.²⁹⁾

Andererseits hat der Islam und seine Annäherung an die animistischen Zeremonien den zusätzlichen Vorteil der Flexibilität, die vom Christentum inhärent geleugnet wird.³⁰⁾

Der Zustand, der sich aus dieser Verbindung ergibt, kann folgendermaßen beschrieben werden: dem Nichtchristen, der die ihn umgebende Welt beobachtet, wird eine Religion gezeigt, die das tägliche Leben ihrer Anhänger zu durchdringen scheint. Da ist auch eine andere Religion, die Anhänger hat, welche von verweltlichten Praktiken durchsetzt scheint und ihre vorgeschriebenen Grundsätze in eine untergeordnete Stellung im täglichen Leben einordnet.

Der schon erwähnte zwiefache Konflikt zwischen den beiden monotheistischen Religionen hat Rückwirkungen auf das politische Leben Nigérias gehabt. Er hat unter anderem den Kampf zwischen den religiösen Interessen und dem politischen Leben verschärft.

29) Vgl. V. Bartlett, *Struggle for Africa* (New York 1953) 237.

30) Vgl. Thomas J. Hodgkin, *Muslims South of the Sahara*, in: *Current History*, 23 No. 109 (Juni 1957) 347.

5.10 Zusammenfassung:

Im Lichte alles dessen, was in diesem Kapitel zur Sprache gekommen ist, leuchtet es ein, warum Islam und Christentum in vieler Hinsicht einander gegensätzlich sind. Denn durch seine missionarische Tätigkeit hat das Christentum die Annahme neuer Rituale verursacht; seine Missionare sind durch ihre Rolle als Ratgeber örtlicher Oberhäupter und Politiker politisch einflußreich geworden. Dies bedeutet nichts anderes als die Rolle, die lange Zeit dem Islam oder dem heidnischen Priester zugekommen war.³¹⁾

Um zu verstehen, warum das Christentum trotz aller Unterschiede heute einen so hervorragenden Platz in Nigeria einnimmt, ist es notwendig, zusammenfassend auf Folgendes aufmerksam zu machen: Das Christentum ist letzten Endes eine integrative Kraft, weil es über die Stammesgrenzen hinaus Individuen verschiedener und einstmals feindlicher Gemeinschaften vereinigt. Die beiden größten christlichen Missionen in Nigeria (die Church Missionary Society und die Römisch-Katholische Mission) verteilen ihre Anstrengungen der Evangelisation unter nahezu alle Provinzen und Gruppen von Südnigeria. Die jährlichen Kirchenkonferenzen, die in den vierziger und fünfziger Jahren von nigerianischen Priestern und Laienhelfern unterschiedlicher kultureller Herkunft besucht wurden, trugen dazu bei, die Engstirnigkeit zu einem großen Teil abzubauen, einen weiteren Ausblick zu ermöglichen sowie das Bewußtsein der rassischen Gleichheit zu wecken. Darüber hinaus füllten die christlichen Kirchen in den über das ganze Land verbreiteten schnell wachsenden vielstämmigen Stadtgemeinden zwischen den Bekehrten der verschiedenen Stämme eine Lücke

31) Vgl. J.S. Trimmingham, ebda 193

aus, und es entstand eine neue Grundlage der Loyalität, auf welcher ethnische Ursprünge allmählich weniger wichtig wurden. Da die Missionare ein Erziehungsmonopol innehatten, befindet sich unter den Christen der Stadtgemeinden die überwiegende Zahl der Gebildeten, die später Anführer der Protestbewegung und der Erweckung eines politischen und über die Ethnie hinausreichenden Nationalbewußtseins wurden.³²⁾

Reim Dienst an der afrikanischen Authentizität durch das Christentum und den Islam haben wir es mit zwei Vorgehensweisen zu tun, die in umgekehrter Richtung verlaufen: Das Christentum, das früher sehr eng an Europa gebunden und überhaupt von Europäern gebracht und verbreitet wurde, begreift und äußert sich jetzt auf afrikanische Art und Weise und zwar mit einem geistlichen und weltlichen Mitarbeiterstab, der zunehmend aus Afrikanern besteht. Gleichzeitig greift der Islam auf afrikanisches Personal zurück, und bemüht sich mit allen möglichen Mitteln, sei es durch das Lehren der arabischen Sprache oder die Gewinnung von Christen für den Übertritt zum Islam, seinen Einflußbereich zu vergrößern.³³⁾ Dies hängt zweifellos mit einem neuen Bewußtsein der islamischen Solidarität zusammen, die die lokalen islamischen Gemeinden mit der übrigen islamischen Welt verbindet und ihnen daher Mut macht.

32) Vgl. J.S. Coleman, ebda 104 - 105.

33) Vgl. Jean-Marie Gaudéul, Das katholische Christentum in stark islamisch geprägter Umgebung, in: Der Beitrag von Christentum und Islam ... ebda 374.

6. DAS CHRISTENTUM UND DAS BILDUNGSWESEN IN NIGERIA

6.1 Allgemeine Übersicht

Ganz allgemein gesehen gehört die westliche Erziehung zu den revolutionärsten Einflüssen in Nigeria seit dem Anfang der Kolonialzeit. Obwohl ihre direkte Wirkung vor ca. 1951 nicht ganz besonders spürbar war - bis dahin kam sie nur einer kleinen Minorität zugute - war sie zweifelsohne sehr viel eindringlicher als die Kontakte im wirtschaftlichen und sozialen Bereich. Ein besonderes Merkmal der Anfänge des Erziehungswesens in Nigeria war die Tatsache, daß es eindeutig ein Monopol der christlichen Missionsgesellschaften war. Die Missionsschule wurde schlechthin zum höchstwirksamen Instrument für die rasche Christianisierung - und damit Europäisierung - der nigerianischen Jugend. "Englisch, die Unterrichtssprache der höheren Klassen, eröffnete eine neue Welt. Es wurde zur Lingua franca für die Gebildeten aller Ethnien und somit zu einem Bindeglied von größter Bedeutung in der nationalistischen Bewegung."¹⁾

a) Nord-Nigeria

Die Anfänge des Schulwesens in Nigeria gehen auf das Jahr 1842 zurück. Zu dieser Zeit wurden die ersten Schulen durch die C.M.S., Presbyteraner (aus Schottland) und die Wesley Mission in Süd-Nigeria eröffnet.²⁾

1) Hugh H. Smythe, The Educational Foundation of Nigerian Politicians, in: H.N. Weiler (Hrsg) Education and Politics in Nigeria (Freiburg 1964) 192.

2) Vgl. C.G. Wise, A History of Education in British West Africa (London 1956) 5 f.

Aus den schon im letzten Kapitel erwähnten Gründen war den Missionaren nur vereinzelt Zugang in Nord-Nigeria gewährt worden. Infolgedessen konnte erst 1902 und 1904 mit Genehmigung des betreffenden Emirs in Bida und Zaria je eine Schule durch die C.M.S. eröffnet werden. Auch 1905 durften die amerikanischen Mennoniten eine Station in Ilorin eröffnen.³⁾ Noch bevor die Missionsschulen in Nord-Nigeria in Erscheinung traten, bestanden bereits mehrere Koranschulen. Zur Zeit der Eröffnung der ersten Missionsschulen bestanden circa 25.000 Koranschulen, deren Zahl bis 1929 auf 30.300 anstieg.⁴⁾ Von der Kolonialregierung wurden Versuche unternommen, um die Koranschulen wirksam in ein neues Schulsystem einzubauen. Die Versuche scheiterten jedoch daran, daß sich islamische Lehrer weigerten, an Lehrerfortbildungskursen teilzunehmen. Nun sah sich die Regierung vor die Aufgabe gestellt, selbst Schulen zu gründen, damit ausreichend ausgebildete Kräfte aus derartigen Schulen die leitenden Funktionen im Regierungsapparat übernehmen sollten. 1909 konnte die erste Regierungsschule in Kano eröffnet werden.⁵⁾ Ursprünglich wurden in den Regierungsschulen vorwiegend die Kinder der Oberschicht erzogen. Auf den islamischen Unterricht legte man großen Wert, damit einer Ent-

3) Vgl. E.A. Ayandele, *The Missionary Impact ...* ebda 142.

4) J. O'Connell, *The State and the Organisation of Elementary Education in Nigeria 1945 - 1960* in: H.N. Weiler (Hrsg.) *Erziehung und Politik in Nigeria* (Freiburg 1964) 85.

5) H. Peets, *Die Rolle des Erziehungswesens in der englischen Kolonialpolitik*, in: H.N. Weiler (Hrsg.) ebda 83.

fremdung entgegengewirkt werden sollte. Auch wollte man den Gefahren vorbeugen, die aus der Heranbildung einer sich politisch emanzipierenden Elite entstehen konnten.⁶⁾ Dies entspricht auch Lugards Erwartungen an die Erziehungspolitik der Regierung. "Das erste Ziel aller Schulen sollte die Charakterbildung und die Gewöhnung an Ordnung sein, anstelle einer bloßen Anhäufung von Bücherwissen oder technischen Fähigkeiten."⁷⁾

Die Emirs, die an vielen der Regierungsschulen Eigentumsrecht hatten und dafür verantwortlich waren, daß sich eine ausreichende Zahl von Schülern einfand, legten großen Wert darauf, daß der Unterricht keinesfalls Konflikte mit der bestehenden Sozialkultur auslöste und die traditionellen Bräuche und Höflichkeitsformen beachtet wurden.⁸⁾ Obwohl diese Schulen sehr viel Neues zu bieten hatten, stand ihnen die Bevölkerung anfangs mißtrauisch gegenüber, weil man mit dem System der Koranschulen zufrieden war. Zu dieser Zeit fand auch die Frage nach der schulischen Erziehung von Mädchen noch keinen Anklang bei der Bevölkerung. Erst Jahre später, nach den generellen Erziehungsreformen, erkannte die Kolonialverwaltung, welche Lücke im Bildungswesen dadurch entstanden war.⁹⁾ Zum Abbau der Lücke wurden 1930 zwei Mädchenschulen in Kano und Katsina und 1935 zwei weitere in Sokoto und und Bernin Kebbi errichtet. Allerdings sollte die Schulzeit für Mädchen nicht länger als drei Jahre dauern und vor allem nicht nach dem Eintritt der Pubertät fortgesetzt werden.¹⁰⁾

6) Vgl. Elisabeth Grohs, Traditionelle Erziehung und Schule in Nordnigeria (Saarbrücken 1972) 15.

7) F.D. Lugard, The Dual Mandate in British Tropical Africa (London 1929) 431.

8) Vgl. J.S. Coleman, ebda 138.

9) Vgl. F.D. Lugard, ebda 457.

10) Vgl. D.W. Bittinger, An Educational Experiment in Northern Nigeria in its Cultural Setting (Illinois 1940) 154.

b) Südnigeria

Vor 1900 war das westliche Schulwesen in zwei Gebieten des heutigen Nigeria bekannt - im Niger-Delta und in Lagos. Im Delta selbst waren der lange Kontakt mit europäischen Kaufleuten und der nützliche Gebrauch der englischen Sprache die Faktoren, welche die Ijaw und Efik motivierten, für ihre Kinder die schulische Erziehung zu erstreben. So kam es dazu, daß nur die Kinder der Oberschicht wie z.B. George Pepple I von Bonny und sein Bruder Charles in England die Schule besuchten. Andere waren z.B. Herbert Jombo, der in Liverpool die Schule besuchte sowie Sunday Jaja, der sowohl in Liverpool als auch in Glasgow war. In Lagos waren die gebildeten Afrikaner der Ansicht, daß nur eine Schulbildung nach westlicher Art es den Nigerianern ermöglichen würde, als Ärzte, Rechtsanwälte, Geistliche und Kaufleute ausgebildet zu werden. Im Jahre 1900 waren diese Berufsrichtungen bereits in Lagos vertreten. Es ist also kein Wunder, daß sowohl im Delta-Gebiet als auch in Lagos Missionsschulen sehr erwünscht waren. Nachdem die Wesley Methodist Mission 1842 den Anfang gemacht hatte, schickte die C.M.S. kurz danach den Rev. Henry Townsend nach Badagry und von dort aus nach Abeokuta. 1846 wurden der Rev. Samuel Adjai Crowther, seine Frau und andere C.M.S. Mitarbeiter nach Abeokuta gesandt, um dort die Arbeit fortzusetzen, die von Townsend begonnen worden war. Von den beiden Missionsgesellschaften, C.M.S. und Wesley Methodist, wurden sowohl Missionsstationen als auch Schulen um 1850 dort eröffnet.¹¹⁾ In

11) Vgl. Nduka Otonti, *Western Education and the Nigerian Cultural Background* (Ibadan 1965) 22.

Yorubaland wurde die Missionsarbeit dadurch intensiviert, daß die American Baptist Mission 1853 und die Römischen Katholiken 1868 Missionstationen eröffneten.¹²⁾

In Igboland waren es die C.M.S., die 1857 die erste Missionsstation in Onitsha eröffneten. 1885 folgten die Römischen Katholiken. Bis 1900 war es der Church of Scotland Mission, mit Stützpunkt in Calabar, gelungen, in mehreren Gebieten des Efiklandes¹³⁾ Missionstationen zu errichten. Nach alter Praxis von Missionaren aller Konfessionen wurde überall dort, wo es sich einrichten ließ, unmittelbar nach der Eröffnung einer Missionsstation auch eine Schule gegründet. Die Konvertiten wollte man gleich mit dem Lesen und Schreiben vertraut machen, damit sie bald das gedruckte Wort Gottes "kennenlernen sollten."¹⁴⁾

Der Vorrang der Mission im Schulwesen, der sich im 19. Jahrhundert in Süd-Nigeria zeigte, ließ sich auch Anfang des 20. Jahrhunderts nicht beeinträchtigen. Es ist z.B. bekannt, daß nur einmal in den 1890er Jahren vom Gouverneur von Lagos der Versuch unternommen wurde, Missionsschulen der Aufsicht der Regierung zu unterstellen. Dieser Versuch mußte aber bald aufgegeben werden, weil die C.M.S. dagegen protestierte. Fortan mußten die Kolonialbeamten die Führungsposition der Missionen im Schulwesen anerkennen; sie betrachteten es sogar als Pflicht der Regierung, die sogenannten Voluntary Agencies (freiwillige Organe/Agenturen) mit Subventionen zu unterstützen. Darüber hinaus eröffneten sie auch nur dort Regierungsschulen, wo es bisher keine von den Missionen gegeben hatte.¹⁵⁾

12) Vgl. ebda.

13) z.B. Itu, Ikot, Ekpene, Oron, Uyo usw.

14) David B. Abernethy, Church and State in Nigerian Education (Ibadan 1966) 2.

15) Vgl. ebda 2- 3 und auch Colin Wise, A History of Education in British West Africa (London 1956) 51.

6.2 Wie die Missionare als Pioniere des Erziehungswesens in Nigeria wirkten

Es ist bekannt, daß sich bis 1898 das gesamte Bildungswesen in den Händen der Missionare befand. Sie übten sogar bis 1942 die Aufsicht über 99 % der Schulen aus und mehr als 97 % der nigerianischen Studenten wurden in Missionsschulen herangebildet. Dementsprechend gab es z.B. 1944 vergleichsweise wenige gebildete Nigerianer, die nicht ihre gesamte Bildung oder zumindest einen Teil davon in Missionsschulen empfangen hatten.¹⁶⁾

Es wird daran erinnert, daß die ersten Kinder, die die Erlaubnis zum Besuch der Missionsschulen erhielten, Sklaven oder die Kinder von Sklaven waren.¹⁷⁾ Dies wird klar, wenn man beispielsweise die Tatsache betrachtet, daß die "Gesellschaft der Patres vom Heiligen Geist" (Spiritaner) beim Beginn ihrer Missionstätigkeit in Südnigeria zunächst das "Christian Village-System" einführte. Durch dieses System, das in mancher Hinsicht den Jesuiten Reduktionen von Paraguay¹⁸⁾ entspricht, wurden die Sklaven gekauft und um die Priester gesammelt, vollständig abgeschnitten von den Ortseinwohnern, von denen manche wenig oder gar keinen Kontakt zu den Missionaren hatten. Obgleich dieses System vor der Austreibung der Jesuiten aus Paraguay im Jahre 1768 große Erfolge zu verzeichnen hatte, war das in Nigeria nicht der Fall, und es wird für die schwache Bezahlung, die die Patres vom Heiligen Geist nach zwanzig Jahren harter Arbeit empfangen, verantwortlich gemacht. Das System wurde aus finanziellen Gründen nicht weiter verfolgt.

16) Vgl. Ten Year Educational Plan, Nigerian Sessional Paper No. 6/1944.

17) Vgl. J.C. Anene, Southern Nigeria in Transition, 1885 - 1906 (Cambridge 1966) 311.

18) a) Christliche Gesellschaften, von den Jesuiten im Jahre 1609 in Paraguay gegründet, mit dem Ziel der Vertiefung des Glaubens bei den bekehrten Indianern.

b) Vgl. Gustav Otruba, Der Jesuitenstaat in Paraguay, Idee u. Wirklichkeit (Wien 1962) 215 ff.

Ein weiterer Grund für die Preisgabe des Systems war die wankende Überzeugung der Missionare hinsichtlich der Fähigkeit des befreiten Sklaven, der afrikanische Evangelist von Afrika zu werden.¹⁹⁾ Da sie das Christian Village-System nicht weiterverfolgten, entschieden sich die Patres vom Heiligen Geist dafür, den Igbos die christliche Botschaft auf dem Wege der Dorfschulen zu verkündigen,²⁰⁾ "und zusammen mit der Church Missionary Society (C.M.S.) bereiteten sie die Igbos zur Zusammenarbeit mit den Yorubas vor, die den Vorteil missionarischer Arbeit bereits 50 Jahre früher als sie erlebt hatten."²¹⁾ Die rasche Ausbreitung des Christentums im Igbo-Land kann mit der frühen Erkenntnis mancher Igbo-Gemeinschaften über den Wert der Bildung in Zusammenhang mit dem Kolonialsystem gebracht werden. Es war für eine Gemeinde der sicherste Weg, Schulen zu errichten, wenn sie sich an die örtliche Mission wandten, welche dann ausschließlich Schulen für Konvertiten einrichtete. Zum Beispiel wurde im Jahre 1921 geschätzt, daß von 3.927,419 Igbo 284,835 Christen waren. 1937 nahm man an, daß es 600,000 Christen waren.²²⁾

6.3 Fall-Studie:

Um klarer zu zeigen, wie die Missionare sich bemühten, das Problem der Bildung in Nigeria anzupacken, soll an dieser Stelle als eine Fall-Studie die Aufmerksamkeit auf die Gesellschaft der Patres vom Heiligen Geist

19) Vgl. P. Deronet, *Annales Apostoliques*, C.S. Sp., 3.3.1903.

20) Hinsichtlich Einzelheiten über die Dorfschulen s. P.J. Jordan, *Bishop Shanahan of Southern Nigeria* (Dublin 1949) 91 - 94.

21) E.A. Ayandele, *Missionary Impact on Modern Nigeria* (London 1966) 291.

22) Vgl. Michael Crowder, and Guda Abdullahi, *Nigeria. An introduction to its History* (Hong Kong 1979) 171.

in Ost-Nigeria gelenkt werden. Es ist bereits früher erwähnt worden, daß die Patres vom Heiligen Geist nach dem Fehlschlag mit den Erfahrungen des Christian Village-Systems zur Einrichtung der Dorfschulen übergegangen waren, um die Verkündigung des Evangeliums unter den Igbos fortzuführen.

Bei Betrachtung der Geschichte der Patres vom Heiligen Geist und ihres Beitrages zur Bildung in Ost-Nigeria heben sich zwei Persönlichkeiten klar hervor: Pater Léon Lejeune und Pater (später Bischof) Joseph Shanahan, die einander als Prior folgten. Lejeune wurde von dem Gedanken geleitet, daß "il faut viser à la tête; la tête une fois gagnée tout le corps suivra".²³⁾ Shanahan seinerseits war der erste katholische Missionar in Ost-Nigeria, der eine positive Haltung gegenüber den Gewohnheiten, Gebräuchen und der Religion der örtlichen Bevölkerung zeigte. Das erleichterte auf weite Strecken hin die Belange der missionarischen Bemühungen um die Bildung.

Da Lejeune die Erfahrung gemacht hatte, daß "halbgebildete" Katecheten das Evangelium nicht gemäß seinem Anspruch verkündigen konnten, sah er die Schule in Stadt und Busch als das Allheilmittel gegen alle Übel des Heidentums wie Sklaverei und Menschenopfer, sowie als die erfolgreichste Methode der Verkündigung des Evangeliums an. Die Grundschule, die 1893 im Hafen von Onitsha eröffnet wurde, war "allzu eingeboren". Sie war aus Holz, Bambus, Lehm und Dachstroh errichtet, ohne Schlafraum, Küche oder Speisesaal. Die Bildungs- und Gewerbeschule, die Pater Burbendorf 1897 begründete, bestand aus dem gleichen Material. Lejeune riß beide

²³⁾ C.S.Sp., Boîte 191, Dossier A, Vol. II.

bis zum Grunde nieder und begann ganz von vorne; er baute dieses Mal mit Ziegeln.²⁴⁾

Lejeunes Mühen zeitigten alsbald Früchte. Im Jahre 1902 gab es dreizehn römisch-katholische Grundschulen mit nahezu achthundert Schülern in Ost-Nigeria. In Onitsha Hafen befanden sich zwei Schulen mit über einhundert-zwanzig Schülern, von denen zwanzig römisch-katholisch waren; in der Stadt Onitsha befand sich eine Schule mit einhundert Schülern. Die erfolgreichste Schule mit dreihundert Schülern war in Old Calabar entstanden. Zu dieser Zeit waren von Seiten der Regierung in Süd-Nigeria nur sehr schwache Aktivitäten zu verzeichnen.²⁵⁾ Immerhin gab der damalige Hochkommissar Sir Ralph Moore den Missionaren begeisterte Hilfe und Ermutigung. Er forderte die Patres vom Heiligen Geist auf, in Old Calabar eine Höhere Schule zu gründen und versprach Unterstützung durch die Regierung in Form finanzieller Beihilfe. Im Jahre 1904 war Lejeune überzeugt, daß die Regierung auf seiner Seite stand. Aus diesem Grunde schrieb er an seinen Prior in Paris und sagte unter anderem: "Sie (die Regierung) zieht römisch-katholisch gebildete Mitarbeiter denen vor, die von anderen Sekten herangebildet wurden". Am Ende des gleichen Briefes führte er aus, daß die katholische Kirche ihren Einfluß durch Besetzung von Regierungsstellen ausbreiten müsse. Der letzte Satz lautete-

24) Auf sehr interessante Weise berichtet Jordan in seinem oben erwähnten Buch, wie die Missionare in der drückenden Hitze der Mittagssonne, ermutigt und umschmeichelt von Lejeune, Ziegel herstellten. Vgl. Jordan, ebda 20 ff.

25) Es gab keine weiterführenden Schulen (Gymnasien), und alle Grundschulen wurden von Missionsgesellschaften geleitet. Das Education Department, ein Verwaltungszweig der Regierung, wurde erst 1903 eingerichtet.

te: "Bildung ist in Afrika der einzige Weg nach vorne, es gibt keinen anderen Weg, die Bevölkerung zu belehren".²⁶⁾ Lejeune's Bildungspolitik wurde von Shanahan weiterhin unterstützt und tatsächlich durchgeführt, der 1905 erklärte: "Durch die Schulen werden wir das ganze Land gewinnen."²⁷⁾ Noch im Jahr 1905 war Shanahan mit dem durch das Bildungsprojekt erreichten Fortschritt so zufrieden, daß er in einem Brief an seinen Generaloberen schrieb: "All unser Ansehen in diesem Land rührt von der Tatsache her, daß wir als große Erzieher betrachtet werden."²⁸⁾ Im Jahre 1910 hatten die Patres vom Heiligen Geist bereits begonnen, eine neue Elite zu schaffen, wie es in der folgenden Darlegung festgestellt wird: "Unsere Kinder sind überall in den Kolonien von Nord- und Süd-Nigeria. Sie haben ausgezeichnete Anstellungen inne, hauptsächlich in der Regierung."²⁹⁾

Die Methode der Verkündigung des Evangeliums durch die Schulen der Patres vom Heiligen Geist muß in gesellschaftlicher Hinsicht auf dem Hintergrund der Rivalität verschiedener Sekten gesehen werden. Man muß bedenken, daß die ersten Missionare Franzosen waren, die oftmals ernste Betroffenheit und Furcht hinsichtlich der Intervention einer nicht römisch-katholischen Regierung in die Belange römisch-katholischer Schulen zeigten. Die Missionare befürchteten, daß die Angelegenheit den gleichen Weg nehmen könnte wie in Frankreich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wodurch eine schreckliche Lage entstünde, in der die "école laïque" wieder an die Oberfläche kam. Immerhin verliefen die Dinge gut dank der

26) Lejeune an Le Roy, 2.10.1904, C.S.Sp., Bas-Niger, Lettres et Correspondance, 1900 - 1920.

27) P. Jordan, ebda 32 ff.

28) C.S.Sp. 192/B/III, Shanahan an den Generaloberen, 13. November 1905.

29) C.S.Sp., Bulletin de la Congregation XXVI, 864.

vielversprechenden und wohlwollenden Haltung des Hochkommissars Sir Ralph Moor. Zu dieser Zeit erhob sich ein Wettstreit zwischen den Protestanten und den Katholiken. Es handelte sich um die Frage, wer von beiden im Hinblick auf die Verkündigung des Evangeliums durch die Schulen die Oberhand gewinnen würde.³⁰⁾ Es wird daran erinnert, daß Reibereien und Rivalitäten zwischen katholischen und protestantischen Missionaren verschiedener Sekten in diesen frühen Tagen nicht ungewöhnlich waren. Von Lejeune und seinen Mitarbeitern wird erzählt, daß sie den ganzen Bereich um den Niger als ein Schlachtfeld betrachteten. Sie setzten die heidnische Gesellschaft und ihre Gebräuche gleich mit Dunkelheit und dem Teufel und brandmarkten Mitglieder anderer Sekten als Verbreiter einer falschen Lehre. Auf Grund dieser Politik erklärte Shanahan im Jahre 1905, er würde die römisch-katholischen Schulen dazu nützen, "den letzten Atem der Presbyterianer und anderer niederzuschlagen."³¹⁾ Die Protestanten ihrerseits nahmen solche Erklärungen nicht leicht. Bischof Tuqwell z.B. reagierte auf den Versuch der Katholiken, die Herrschaft über das Gebiet durch die Schulen zu gewinnen, damit, daß er jeden Protestanten exkommunizierte, der eine katholische Schule besuchte. In der gleichen Absicht besuchte Bischof James Johnson Aba, Bende und andere Städte, um zu verhindern, daß die Bewohner katholische Schulen besuchten.³²⁾

30) Vgl. P.B. Clarke, The method and ideology of the Holy Ghost Fathers in Eastern Nigeria 1895 - 1905, in: Journal of Religion in Africa, Vol. VI, fasc. 2 (Leiden 1974) 98.

31) Vgl. Shanahan an Le Roy, 5.12.1905, C.S.Sp., Boîte 191, Dossier B, Vol. II.

32) Vgl. C.M.S. 63/A 3/0: Report of a missionary journey into interior Iboland, 24. Februar - 8. April 1903.

Außer der Rivalität hinsichtlich der Einrichtung der Schulen kritisierten Katholiken und Protestanten einander nicht nur, sondern bespöttelten die jeweilige Eigenart ihrer Anbetung und Lehrsätze. "Den evangelischen Protestanten zufolge führten z.B. die Katholiken eine durch Abgötterei beschmutzte Religion ein. Für die Katholiken bekehrten die protestantischen Missionare ganz einfach Heiden zu Anhängern einer Irrlehre."³³⁾ Mündliche Überlieferung aus verschiedenen Teilen von Igboland bestätigen, daß die Rivalität zwischen Katholiken und Protestanten häufig Igbo-Gemeinschaften zerteilten. Dies wird ausgedrückt in den Worten eines katholischen Igbo-Priesters: "In jeder praktischen Hinsicht war der erste Artikel unseres Glaubensbekenntnisses: du sollst das Heidentum und alles, was damit verbunden ist, hassen, mit deinem ganzen Herzen, mit deinem ganzen Verstand, mit deiner ganzen Seele und mit allen deinen Kräften. Das zweite war dem ersten gleich: du sollst Protestanten als deine Feinde betrachten."³⁴⁾ Die gleiche Art Geschichte wird von einem Kirchenältesten aus Nsukka erzählt: daß "die Kirchenleute der Patres uns sagten, die C.M.S. Kirchenleute würden einer von Menschen gemachten Kirche angehören, während die C.M.S. Kirchenleute den Leuten gesagt hatten, daß die Kirchenleute der Patres weder den höchsten Gott noch die Götter der Eingeborenen, sondern Medaillons anbeteten."³⁵⁾ Obgleich die protestantischen Missionare mit sich selbst nicht übereinstimmten, bildeten sie eine gemeinsame Front

33) E. Isichei, ebda 170.

34) Dies ist in einem Manuskript von Pater Dr. Raymond Arazu, C.S.Sp. enthalten, wie Elizabeth Isichei ebda 170 berichtet.

35) E. Isichei, ebda, 170 - 171. Der Begriff "Kirchenleute der Patres" ist eine im Igboland verbreitete Bezeichnung für die Katholiken und bedeutet wörtlich die Anhänger der Kirche, die von den Patres geleitet wird. Genauso bedeutet "C.M.S. Kirchenleute" die Anhänger der Anglikanischen Kirche.

gegen die Katholiken. Es war eine Folge hiervon, daß sie bei einer Anzahl gemeinsamer Unternehmungen wie der Gründung des C.M.S.-Methodist-Presbyterian Women-Training College in Umuahia im Jahre 1936 Erfolg hatten. Später begründeten sie ebenfalls eine Anzahl gemeinsamer Höherer Schulen, ein theologisches Seminar und das Queen Elizabeth-Krankenhaus, ebenfalls in Umuahia.

6.3.1 Worin lag der Erfolg der katholischen Missionare?

Betrachtet man die Gründe für das relativ erfolgreiche Waqnis der katholischen Missionare, den vorherrschenden Einfluß im Igboland ausüben zu wollen, wird ein Faktor klar: ihre Bereitschaft, mit ganzem Herzen mit der Regierung, ihren Plänen und politischen Bestrebungen zusammenzuarbeiten. Die C.M.S. andererseits scheinen diese Zusammenhänge schärfer unterschieden und nur widerstrebend einer Erziehungspolitik zugestimmt zu haben, die der Regierung angenehm, für sie selbst jedoch unannehmbar war. Ihr Hauptargument war, daß solche Politik unvereinbar mit ihrem missionarischen Auftrag und ihrer Theologie sei.³⁶⁾ Sie zögerten z.B., in den Schulen die englische Sprache zu benutzen, und als Folge davon gingen einige Protestanten, die einen höheren wirtschaftlichen und sozialen Status anstrebten, zu katholischen Schulen über.³⁷⁾ Es war der Wunsch der Regierung, daß Fächer wie Englisch, Mathematik und verschiedene technische Disziplinen wie das Schreinerhandwerk, Buchführung, Wirtschaftslehre und Handel in den Lehrplan eingeschlossen werden sollten. Regierung und Handelsfirmen benötigten dringend Schreiber, Verkäufer und andere Arbeiter, waren jedoch nicht darauf vorbereitet, die Kosten und die Verantwortung der Einrichtung

³⁶⁾ vgl. P.B. Clarke, ebda 100.

³⁷⁾ C.S.Sp., Boîte 192/A/II, 20.10.1905, Shanahan an Le Roy.

eines weitgespannten Schulnetzes, in dem solche Arbeiter ihre grundlegende Ausbildung empfangen konnten, zu tragen. Deshalb entschieden sie sich dafür, die Arbeit der Missionare zu nutzen. Indem sie die Missionsschulen unterstützte, erreichte die Regierung ihr Ziel viel einfacher. Wie schon gesagt, verweigerte die C.M.S. die Zusammenarbeit und hielt dagegen, daß der Unterricht in den von der Regierung gewünschten Fächern den Weg zu einer Verweltlichung und zu zügellosem Ehrgeiz bahne.³⁸⁾ Andererseits zögerten die katholischen Missionare nicht, die Vorschläge der Regierung auszuführen. Dies ist in einem Bericht über den Stand der Angelegenheit der Mission, den Lejeune im Jahre 1902 an das Hauptquartier in Paris sandte, sehr klar dargelegt.³⁹⁾ Die 13 Schulen, die unter seiner Obhut standen, bewährten sich, um die Worte des Hochkommissars Sir Ralph Moore zu gebrauchen, "sehr, sehr gut". Von dem Hochkommissar selbst sagte man, er sei so erfreut und beeindruckt von den katholischen Schulen, daß er das Colonial Office von der Gewährung von Hilfgeldern in Kenntnis setzte, damit die Schulen noch erfolgreicher arbeiten könnten.⁴⁰⁾

Alles dieses bedeutete für die katholischen Missionare einen großen Vorteil. Die Mission war in etwa von der Bürde totaler Abhängigkeit von kleinen karitativen europäischen Hilfsorganisationen befreit. Von diesem Zeitpunkt an wurde die Unterstützung durch die Regierung einer der wesentlichsten Pfeiler katholischer Missionsarbeit. Auch erwies sich das Schulsystem für die Verkündigung des Evangeliums als sehr nützlich. Es war verantwortlich für den Erfolg der katholischen

38) Vgl. CMS G3/A3/0, Minutes of Executive Committee, 18. November 1901.

39) C.S.Sp., Boîte 192, Dossier A, Vol. II.

40) Vgl. C.O. 520/8, Moore an C.O. No. 157, 12. Juni 1901.

Missionare, dem vorherrschenden Einfluß der Protestanten in Igboland zu begegnen, trotz der Tatsache, daß diese ihnen 30 Jahre voraus hatten.

Ein Einblick in die Statistiken beweist wiederum, daß zwischen 1902 und 1906 im Hinblick auf die katholischen Schulen und Schüler ein ungeheures Wachstum stattgefunden hatte. Im Jahre 1906 hatte sich die Anzahl der Schulen in Ost-Nigeria von 13 auf 24 erhöht, die Zahl der Schüler war von 800 auf 2.590 angestiegen. Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß nicht alle Schüler Katholiken waren. Diese Zahlen schließen einige ungetaufte Schüler und Protestanten ein.⁴¹⁾ Und um dies alles zu krönen, beschloß die Regierung im Jahre 1906, alle Schulen gleich zu behandeln, d.h. einer jeden den gleichen Betrag an finanzieller Hilfe zukommen zu lassen. Durch den gleichen Vorgang wurde Pater Shanahan von der Regierung als einer von den dreien ausgewählt, ein neues Bildungsprogramm für Schulen auszuarbeiten,⁴²⁾ ein Ereignis, welches die katholischen Missionare als einen äußerst wichtigen Schritt auf dem Weg zum Siege betrachteten. Aus diesem Grund schrieb Shanahan mit einiger Freude, mit Stolz und Zuversicht an seinen Prior Le Roy und sagte: "Diejenigen, die die Schulen halten, halten das Land, halten seine Religion, halten seine Zukunft in ihren Händen."⁴³⁾

In der Ausführung ihres Bildungsschemas in Ost-Nigeria hatten die Patres vom Heiligen Geist noch einen anderen großen Vorteil gegenüber ihren protestantischen Gegenspielern: das Glück war sehr oft auf ihrer Seite. Dies wird z.B. aus der Tatsache ersichtlich, daß die Methode der Verkündigung des Evangeliums durch die Schulen in einem besonders glücklichen Augenblick einsetzte. Sie

41) Vgl. P. Jordan, ebda 45.

42) C.S.Sp., Boîte 191, Dossier B, Vol. II.

43) C.S.Sp., Boîte 192, Dossier A, Vol. II.

begann nämlich zu einer Zeit, zu der viele Iqho für ihre Kinder dringend den Schulbesuch wünschten. So wurde richtiges Handeln zur richtigen Zeit möglich. Selbstverständlich waren die Missionare selbst zufrieden, weil dies die beste Art der Verkündigung des Evangeliums war. Im Hinblick auf das missionarische Unternehmen in Iqboland ist die Lage der Dinge mit Shanahans eigenen Worten aus dem Jahre 1909 klar beschrieben: "Wenn wir von Stadt zu Stadt wandern und von Gott sprechen, wissen wir aus Erfahrung, daß viel von unseren Anstrengungen fruchtlos bleibt. Aber niemand ist gegen Schulen eingestellt."⁴⁴⁾

6.3.2 Reaktion der Protestanten

Die protestantischen Missionare beobachteten die Lage sehr genau, und waren sich über das, was vorging, völlig im klaren. Sie zögerten nicht, ihre Betroffenheit über dieses Ergebnis offen auszudrücken. Während Erzdiakon Dennis von den C.M.S. den unleugbaren Erfolg, den die katholischen Missionare erreicht hatten, zugab, drückte er auch die Furcht vor der Vorherrschaft der römischen Katholiken in Süd-Nigeria im allgemeinen und in Iqboland im besonderen in den folgenden Worten aus: " --- dieser Lauf der Dinge war keine gelegentliche Anstrengung wie andere, die von Zeit zu Zeit unternommen werden, sondern langanhaltend bis zur Gegenwart, und zwar mit einem hohen Maß an Erfolg --- es ist nun überzeugend klar, daß das, was wir sehen, die Ausführung eines gut geplanten Schemas ist, Süd-Nigeria oder zum mindesten Iqboland zu romanisieren --- wir haben von dieser Bedrohung mehr zu befürchten als die Moslems --".⁴⁵⁾ Der Erz-

⁴⁴⁾ P. Jordan, ebda 32 -33.

⁴⁵⁾ C.M.S. G3/A3/0, Dennis an Manley, 13. September 1913.

diakon hatte zwingende Gründe, diese Beobachtungen anzustellen, denn die katholischen Missionare hatten tatsächlich ein sehr ehrgeiziges und revolutionäres Bildungsprogramm ausgearbeitet, indem sie tief im Busch Schulen bauten, die gleichzeitig als Kirchen dienten. Selbst heute, da viele neue und moderne Kirchen in Igholand entstehen, ist es nichts Ungewöhnliches, viele solcher Gebäude zu finden, die sowohl als Schulen wie auch als Kirchen genutzt werden.

Es muß jedoch dargelegt werden, daß Dennis Beobachtungen nicht bedeuteten, daß die C.M.S. Bildungsprobleme vollständig vernachlässigte. Im Gegenteil waren ihre Hilfsquellen sowohl in finanzieller wie in personeller Hinsicht größer und sie mußten nicht mit der besonderen Schwierigkeit der katholischen Missionen fertig werden, die mit französisch sprechenden Mitarbeitern in einer englischsprachigen Kolonie ausgerüstet waren. Das Delta-Pastorat stand Ende des Jahres 1906 8 Schulen mit insgesamt 764 Schülern vor. Eine Gewerbeschule wurde zuerst auf Brass und später in Onitsha gegründet; ein Übungszentrum für Katecheten wurde ebenfalls in Onitsha eingerichtet. Es gab verschiedene Grundschulen am Niger, und Edith Warner, die am Anfang eines langen missionarischen Lebens stand, gründete ein Internat für Mädchen in Onitsha, das größtenteils von der Hände Arbeit dieser Mädchen finanziert wurde. Dennis, der ein Mann mit Weitblick war, drängte auf die Gründung eines Gymnasiums für Knaben; er nannte dies "eine der schreiendsten Notwendigkeiten für Nigeria". Aber das Projekt führte nicht zum Erfolg, doch wurde es in späteren Jahren durch die Schule verwirklicht, die sein Andenken verewigte, die Dennis Memorial Grammar School, Onitsha.⁴⁶⁾

46) Vgl. Elizabeth Isichei, *The Igho People and the Europeans* (London 1973) 156.

6.4. Gute Zusammenarbeit zwischen den Katholiken und der Regierung

Die politischen und sozialen Wechsel, welche die Regierung eingeführt hatte und die von den römischen Katholiken herzlich begrüßt wurden, schufen Klima und Möglichkeit für die Missionare, sich in eine Politik der Verkündigung des Evangeliums durch die Schulen einzulassen. Nach allen Anzeichen scheinen die Beziehungen der Spiritaner zur Regierung sehr herzlich gewesen zu sein. Die Missionare betrachteten es als eine ihrer Aufgaben, die Regierung mit loyalen Mitarbeitern zu versehen, die bei der Zerstörung von Götzendienst, Aberglauben und Sklavenvhaltung helfen konnten. Tatsächlich identifizierten die Missionare sich derart mit der Regierung oder mit dem Standard und den Werten, welche die Regierung in das Volk einzuführen beabsichtigte, daß F.K. Ekechi, ein bekannter Igbo-Historiker, diese Feststellung traf: "Es trat eine bemerkenswerte Hinneigung zum Christentum auf als eine Folge des starken Glaubens, daß die Annahme des Christentums Immunität von den Feldzügen der Regierung bedeute."⁴⁷⁾ Ein Beispiel dafür, was mit dieser Feststellung gemeint ist, sieht man an der Tatsache, daß die Missionare ungeduldig auf die Zerstörung des Arochukwu-Orakels warteten.⁴⁸⁾ Es war zu dieser Zeit die Wurzel allen Übels in Igholand. Ein Teil der Geschichte über seine Allbekanntheit besagt, daß "Menschen aus dem benachbarten Land Kamerun angeblich

47) F.K. Ekechi, Colonialism and Christianity in West Africa: The Igbo Case/1900 - 1915, Journal of African History (I) 1971, 103 - 116.

48) Der Gott der Weissagung in Arochukwu, auch bekannt als der "Aro Long Juju". Von ihm wird geglaubt, er habe während des Sklavenhandels in Igholand eine berühmte Rolle gespielt. Hinsichtlich weiterer Einzelheiten siehe K. Onwuka Dike, Trade and Politics in the Niger Delta 1830 - 1856 (Oxford 1956) 40 - 41.

verleitet worden waren, dorthin zu gehen, um Wohltaten zu erhalten, jedoch stattdessen als Schlachtopfer benutzt wurden.⁴⁹⁾ Lejeune betrachtete es als die Pflicht des Europäers - sei er Missionar, Soldat oder Verwalter -, den Barbarismus in jeglicher Form zu vernichten, und es entsprach seiner Überzeugung, daß die Regierung dazu bestimmt sei, dem Long Juju den tödlichen Schlag zu versetzen. Für ihn bedeutete er ein Hindernis auf dem Weg der Verkündigung des Evangeliums, seit er einmal festgestellt hatte, daß, sobald das Tor geöffnet war, sie (die Missionare) eindringen konnten, um zu christianisieren und zu zivilisieren.⁵⁰⁾

6.4.1 Kritik der Missionare an der Regierung

Alles, was wir bis hierher behandelt haben, zeigt, daß die christlichen Missionen von der Regierung mit großer Achtung behandelt wurden. Es besteht kein Zweifel, daß zwischen beiden ein gutes Einverständnis herrschte. Abgesehen von diesem guten Einverständnis fehlte es jedoch nicht an Gelegenheiten, sich mit der Regierung zu streiten. Dies geschah durch die Tatsache, daß die sogenannten "consul-men" häufig plünderten und beträchtliche Furcht und Spannung unter die örtliche Bevölkerung brachten.⁵¹⁾ Die Missionare, die diese andauernden Quälereien nicht gutheißen konnten, mußten häufig intervenieren, um, wie sie es ausdrückten, ihre "Untertanen" zu schützen.⁵²⁾ Die Berichte zeigen, daß viele Kinder und Jugendliche

49) C.S.Sp., Boîte 192, Dossier A, Vol. I, "Reflections on the Long Juju."

50) C.S.Sp., Boîte 191, Dossier B, Vol. II, Lejeune an Le Roy, 3. Februar 1901.

51) Vgl. C.O. 592/3, Bericht von H. Bedwell, 27. April 1906, Annual Reports 1906, 219.

52) Vgl. C.S.Sp., Bulletin 21, 1901-2 XXI, 176 ff und 516 ff.

nicht die Schulen besuchten, um zu lernen und sich zu bilden, sondern vielmehr, weil sie Arbeit und Anforderungen der Regierung zu vermeiden wünschten. Die Wahrheit dieser Aussage wird bestätigt durch die Tatsache, daß z.B. im Jahre 1904 im Gymnasium zu Onitsha nur ein Drittel der Studenten katholisch waren. Zahlreiche Nichtkatholiken besuchten deshalb die Schule, weil sie in den Genuß des Schutzes der Mission kamen. Die Missionare kannten die Situation und der Prior der Spiritaner in Onitsha sagte deshalb, daß solche Studenten sich des Privilegiums der "Unverletzlichkeit" oder einer "Freistätte" erfreuten.⁵³⁾ Auch die C.M.S. beobachteten diese Tendenz. Sie bemerkten, daß die relativ große Zahl derer, die nach 1900 sowohl ihre Kirchen als auch ihre Schulen besuchten, nicht ausgesprochen begierig waren, treue Christen zu werden, sondern vielmehr mit der Kirche verbunden zu sein wünschten, um den Anforderungen der Häuptlinge und der Regierung zu entgehen.⁵⁴⁾

6.4.2 Würdigung der Regierung durch die Missionare

Das Vorstehende zeigt, daß die römisch-katholischen Missionare in ihren frühen Tagen in Ost-Nigeria in der Tat eine doppelte Rolle spielten. Sie waren nicht nur die Verteidiger der Regierungspolitik, sondern auch die Beschützer der örtlichen Einwohner, die gelegentlich unter den Folgen einiger Regierungsmaßnahmen litten.⁵⁵⁾ Lejeune, der von den Methoden der Regierung aufs höchste beeindruckt war, beschreibt die Beziehung der Regierung

53) C.S.Sp., Boîte 193, Dossier B, Vol. II.

54) C.M.S. G3/A3/0: District Reports, Juli 1912. Siehe auch "Minutes of the Executive Committee, 1. September 1903, und C.M.S. Niger Mission, Appendix to the Minutes of the Executive Committee, 15. Juli 1914.

55) Vgl. P.B. Clarke, ebda 105.

zur katholischen Mission mit den Worten: "Die Regierung bevorzugt und achtet die römisch-katholisch gebildeten Schüler und gewährt ihnen Aufstiegsmöglichkeiten --- in der Tat gibt sie ihnen den Vorzug vor allen anderen."⁵⁶⁾ Wirft man einen kritischeren Blick auf die Beziehung der Mission zur Regierung, so kann man nur mit P.B. Clarke übereinstimmen, der die Situation folgendermaßen zusammenfaßt: "Es scheint, daß diese Missionare nicht die Absicht hatten, von ihrer eigenen natürlichen Richtung und von dem Glauben, daß die katholische Kirche die Quelle der Zivilisation und der religiösen Wahrheit sei, abzuweichen. Ihre Absicht war nicht ausdrücklich die Bildung einer machtvollen Verbindung mit dem weltlichen Arm; sie betrachteten vielmehr die frühe Interessengemeinschaft zwischen ihnen und der Regierung nur als einen glücklichen Zufall. Die Missionare hatten eine Form der Verkündigung des Evangeliums gewählt, welche die Regierung zu unterstützen bereit war und welche den Katholizismus in Igboland einführte. Sie konnten weiterhin geltend machen, daß sie auf ein Bedürfnis und Verlangen der Igbo stießen. Dies war bis zu einem gewissen Punkt richtig; die örtliche Bevölkerung war sich nicht im Unklaren über die nützlichen Aspekte westlicher Bildung. Es bedeutete für sie also ein Ziel, einen höheren Beruf, wirtschaftlichen Aufstieg, eine sine qua non für persönliches Fortkommen in der Welt des weißen Mannes."⁵⁷⁾ Im Hinblick auf diese Beziehung schreibt auch Coleman, daß in nicht zu ferner Zukunft Bildung aus ideologischen Gründen wie im Kampf gegen "Rassismus" und Kolonialismus erwünscht sei.⁵⁸⁾

56) C.S.Sp., Boîte 193, Dossier B, Vol. II.

57) P.B. Clarke, ebda., 105 - 106.

58) Vgl. J.S. Coleman, ebda 125 ff.

6.5 Wechsel des Standpunktes als Folge des eingeführten Bildungswesens

Bevor die Patres vom Heiligen Geist ihr Schulsystem der Verkündigung des Evangeliums einführten, hatte der durchschnittliche Europäer, einschließlich der Missionare selbst - ob richtig oder falsch - eine seltsame Vorstellung von Schwarz-Afrika. Für ihn war der Schwarze Kontinent bestenfalls verbunden mit Wilden, Raubtieren, und der primitivsten Lebensart, die sich denken ließ. Nun signalisierte das Schulsystem der Verkündigung des Evangeliums einen Wendepunkt. Es brachte nicht nur ein neues und erleuchteteres Zeitalter nach Ost-Nigeria, sondern auch eine Änderung der Ideologie und des Standpunktes der Missionare selbst. Welche Gründe zu diesem Wechsel führten und wie das Ganze geschah - das sind Fragen, die an dieser Stelle einer Betrachtung wert sind.

Durch das Schulsystem der Verkündigung des Evangeliums durchbrachen die Missionare eine Barriere zwischen sich und der örtlichen Bevölkerung. Diese Barriere, die in der Vorstellung weißer Vorherrschaft bestand, war für die Jahre um 1890 sehr charakteristisch.⁵⁹⁾ Es wurde allmählich deutlich, daß Paternalismus und Herablassung, die aus der Vorstellung weißer Vorherrschaft herrührten, begannen, der Toleranz, besserem Verständnis und besserer Erkenntnis Platz zu machen. Wie P.B. Clarke wiederum sagt: "ein Missionar, der sich nach Afrika einschiffte zu dem Zweck, dem 'Hilflosen' zu helfen, dem Aufgegebenen, dem gänzlich Preisgegebenen, der noch immer im Griff des 'Bösen' war, formte seine Ansicht über das Volk als ein Ganzes von unterschiedlicher Tatsache als der Missionar, der sich selbst als Erzieher betrachtete."⁶⁰⁾

59) Vgl. P.B. Clarke, ebda 106.

60) Ebda.

Ein offenkundiges Beispiel dieser neuen Haltung ist Shanahan, der in seiner Eigenschaft als Pionier der Missionsschulen in Ost-Nigeria dieses Licht seinen Zeitgenossen zeigte, und auch jenen, die nach ihm kamen. Er "betonte den Adel der afrikanischen Seele. Durch die Schulen entdeckte er die großen geistigen Fähigkeiten des Volkes."⁶¹⁾ "Tief beeindruckt von den religiösen Anlagen der Igbo, erkannte er weiter, daß das, was die Igbo-Religion brauchte, nicht Zerstörung, sondern Umformung war. Daher lehrte er sie die Messe in Worten von geistiger Anbetung, und das Höchste Sein in Begriffen von 'Tshuku'".⁶²⁾

Während der Zeit von 1885 - 1905 nahm die Vorgehensweise der Patres vom Heiligen Geist - Christianisierung durch das "Village-School-System" - eine neue und dynamische Wendung. Diese neue Wendung wurde in den Kontext eines Versuches eingebaut, Anfangsprobleme zu lösen und zeigte ebenfalls an, was üblicherweise passiert, wenn sich aus einer politischen oder religiösen Bewegung neue Erkenntnisse entwickeln. Sie müssen Gründe finden, sich hinsichtlich dieses Versuches zu rechtfertigen. Je jünger eine solche Bewegung ist, desto überzeugender werden ihre Gründe; "sie müssen neue Gefolgschaften bilden, da sie nicht auf eine große Menge ererbter Helfer vertrauen können, um ihre Wirkungskraft zu sichern."⁶³⁾ Indem er diese Theorie auf die Lage der ersten Patres vom Heiligen Geist in Ost-Nigeria anwendet, bemerkt Clarke, daß "die theoretischen Waffen, mit denen sie beabsichtigen, ihre Revolution durchzuführen, aus der Rüstkammer ihres Stamm-

61) P. Jordan, ebda 30.

62) P. Jordan, ebda 122 - 139. "Tshuku" bedeutet in Igbo den "Höchsten Gott". Die Schreibweise "Tshuku" ist die alte Form von "Chukwu", das Wort, das heute für den Höchsten Gott gebraucht wird.

63) Vgl. E.A. Ayandele, ebda 265.

lagers, Frankreich sowie aus dem Vatikan stammten. Der örtliche Zusammenhang und die Umstände formten und veränderten jedoch sowohl Theorie als auch Praxis.⁶⁴⁾ Die obige Feststellung ist ein weiterer Beleg dafür, daß im Verlaufe des Versuches der Missionare, Igboland und den Rest von Ost-Nigeria durch das Christian Village-System zu christianisieren, eine andere Vorgehensweise notwendig wurde. Nachdem sie die Unwirksamkeit der Methode eingesehen hatten, ließen die Missionare sie fallen und gingen zu dem Schulsystem der Verkündigung des Evangeliums über. Der Erfolg, den sie mit diesem System hatten, kann zwei Hauptfaktoren zugeschrieben werden: 1. ihrer Flexibilität im Hinblick auf die Wahl der Methode; 2. ihrer Fähigkeit, die anfänglichen freundlichen Gesten der Regierung zu erkennen und zu erwidern.

6.6 Kritische Bewertung der Erziehungspolitik der Missionare in Nigeria

Wenn man über das Erziehungswesen der Missionen in Nigeria spricht, muß man bedenken, daß diese Bildung in erster Linie westlich geprägt ist. Es handelte sich um ein Bildungssystem, welches in Nigeria durch Missionare eingeführt wurde, die größtenteils aus Westeuropa stammten und die nichts anderes anzubieten hatten als westliche Bildung. Aus diesem Grunde muß jede objektive Bewertung des Systems, z.B. durch diejenige der Patres vom Heiligen Geist in Ost-Nigeria, zwei Punkte in Betracht ziehen:

1. Westliche Bildung, wie sie den Nigerianern dargeboten wurde;
2. Missionare und Bildung in Nigeria im allgemeinen

64) P.B. Clarke, ebda 107.

6.6.1 Westliche Bildung, wie sie den Nigerianern dargeboten wurde

Einige westlich gebildete Nigerianer wie Nnamdi Azikiwe, Mbonu Ojike, A.A. Nwafor-Orizu, K.O. Mbadiwe etc. beklagten in ihrer Kritik westlicher Bildung in Nigeria, daß die Schulfächer zu einem großen Teil ungenügend und für Nigerianer nicht passend seien.⁶⁵⁾ Ihnen zufolge trat die Unzulänglichkeit dadurch ein, daß nicht genügend Nachdruck auf die literarische Bildung gelegt wurde.⁶⁶⁾ Dies war offensichtlich ein Protest gegen eine Bildungspolitik, welche darauf abzielte, Berufsübung in Fächern wie Schneidern, afrikanische Handarbeit, Schreiner- und Tischlern zu fördern, während den Naturwissenschaften, den Künsten und den Humanwissenschaften wenig Aufmerksamkeit gezollt wurde. Da sie davon überzeugt waren, daß Bildung unter anderem den politischen und sozialen Status des Nigerianers heben sollte, protestierten sie lebhaft gegen ein Bildungssystem, welches sie nicht vom Status der Unterlegenheit gegenüber dem Europäer befreien konnte. Aus diesem Grunde begannen die Leitartikel einiger Zeitungen die Frage aufzuwerfen: "Müssen wir immer die Holzhauer und Wasserholer sein?"⁶⁷⁾

65) Einzelheiten nationalistischer Kritiken an westlicher Bildung in Nigeria sind enthalten in: Kingsley Ozuomba Mbadiwe, *British and Axis Aims in Africa* (New York 1942) 137 - 203; A.A. Nwafor-Orizu, *Without Bitterness* (New York 1942) 140 - 143; Mbonu Ojike, *My Africa* (New York 1946) 54 - 55; Nnamdi Azikiwe, *Renascent Africa* (Accra 1937) 135 - 140.

66) J.S. Coleman, ebda 120.

67) Vgl. *Nigerian Advocate*, 29. August 1923, 1 und *Lagos Daily News*, 19. November 1928, 1.

Ein weiterer Bereich, in welchem die gebildeten Nigerianer einen Wechsel zu sehen wünschten, war der der höheren Bildung. Sie legten Nachdruck darauf, daß höhere Bildung notwendig war, um sie zu befähigen, "höhere Stellungen in den Berufen, in den technischen und den Verwaltungsaufgaben des Zivildienstes, in Handel, Industrie und landwirtschaftlichen Unternehmungen auf der Basis absoluter Gleichheit mit dem weißen Mann anzunehmen."⁶⁸⁾ Da es noch keine höheren Studieneinrichtungen in Nigeria gab, wo derartige Studien hätten betrieben werden können, bedeutete dies, daß die Studenten nach Übersee gehen mußten, entweder nach Europa oder Amerika. Der Gedanke, nach Übersee zu gehen, wurde jedoch von einer beträchtlichen Anzahl von Kolonialbeamten unterdrückt, die lieber die Einrichtung höherer Bildungsschulen in Nigeria und anderen westafrikanischen Kolonien haben wollten. Zwei Hauptgründe wurden angeführt, um die Argumentation für die Einrichtung höherer Bildungsstätten auf afrikanischem Boden zu unterstützen. Einer ist klar dargestellt in einer Korrespondenz aus dem Jahre 1896 zwischen dem damaligen Gouverneur von Lagos, Sir Gilbert Carter und Dr. Edward Blyden, der gerade einen Besuch von Nigeria, aus England kommend, beendet hatte. In dieser Korrespondenz äußert Dr. Blyden gegenüber dem Gouverneur, daß in Lagos eine Pädagogische Hochschule und eine Gewerbeschule gebaut werden sollten, um den intellektuellen und industriellen Fortschritt des Landes zu beschleunigen. Der Gouverneur stimmte nicht nur darin mit Blyden überein, daß es notwendig sei, diese beiden Einrichtungen zu begründen, sondern fuhr fort, einige gegenteilige Effekte zu erklären, die durch die Bildung junger Afrikaner in Europa entstehen könnten. Er führte aus, daß "der junge, in Europa erzogene Afrikaner Gedanken aufnimmt, die ihn

68) J.S. Coleman, ebda 121.

bei seiner Heimkehr hinsichtlich seiner Umgebung unzufrieden stimmen, statt ihm in seinem künftigen Leben zu helfen, und ihn in Wirklichkeit für die Aufgabe, die er in seiner gewohnten Sphäre übernehmen soll, unfähig machen."⁶⁹⁾ Der zweite Grund war finanzieller und wirtschaftlicher Art: Der Bildungsfortschritt in Afrika spare der Regierung Geld ein, da es den Ersatz kostenaufwendiger europäischer Beamte im Zivildienst durch afrikanische Offiziere erlaube.⁷⁰⁾ Die Tatsache, daß Blydens Vorschlag niemals in die Praxis umgesetzt wurde, rechtfertigt deutlich die Klagen der Nigerianer, daß seitens der Regierung nicht genügend getan werde, um ihnen den Weg zu einem höheren sozialen und politischen Status zu ermöglichen.

Es gab noch eine andere Gruppe Nigerianer, die hinsichtlich des Bildungswesens Differenzen mit der Regierung hatte. Dieses Mal kam der Angriff sowohl von "Einzelnen als auch von Gruppen, die in eigener Initiative Privatschulen gegründet hatten, und die entweder gezwungen waren, diese Schulen zu schließen, oder es wurden ihnen die Hilfgelder verweigert, da ihr Standard unter dem von der Schulbehörde vorgeschriebenen lag. Sie behaupteten, daß der von der Regierung vorgeschriebene Standard die Entwicklung der Bildung unterdrücke und daß die Verweigerung, ihre Schulen zu unterstützen, im Widerspruch stände zu der offiziell anerkannten Politik der Förderung der Selbsthilfe."⁷¹⁾

69) a) Hinsichtlich der Einzelheiten siehe Correspondence between Dr. Edward B. Blyden and Sir Gilbert T. Carter, Mai/Juni 1896, Foreign Ministry, Lagos.

b) Vgl. G. Grohs, ebda 107 - 118.

70) J.S. Coleman, ebda 122.

71) J.S. Coleman, ebda 127.

Hier war eine schwierige Lage entstanden. Während die Regierung ein Bildungsprogramm unterstützte, von dem so viele Kinder und Erwachsene wie möglich Nutzen haben konnten, half sie solch einem Programm nicht um jeden Preis; sie bestand vielmehr auf einem festen Standard bei dem Teil der Schulen, die für die Bildung verantwortlich waren. Jede neue Schule wurde einer Reihe von Inspektionen unterzogen, um zu entscheiden, ob sie gebilligt werden konnte oder nicht. Aber da nur wenige Eigentümer den Standard der Regierung erfüllen konnten, ist es nicht erstaunlich, daß die Regierung von all denen scharf angegriffen und kritisiert wurde, welche enttäuscht waren. Ihre Auslegung der Politik war die, daß die Regierung vorsätzlich einen Maßstab setzte, um die Bildungsmöglichkeiten zu begrenzen.⁷²⁾

Ein unwidersprochener Fall von Bildungsbegrenzungs politik war nicht weit zu suchen. Die Tatsache, daß die Bildung nicht so frei war wie in den französischen und belgischen Kolonien wie Senegal, Elfenbeinküste und damals Belgisch-Kongo - heute Zaïre -, verursachte Angriffe und Kritiken von Seiten gebildeter Nigerianer. Nachdem in Nigeria die Schul- und Internatsgebühren auf £ 15 jährlich für die höheren Schulen und auf £ 12 jährlich für die Grundschulen anstiegen, waren viele Eltern und Vormunde kaum mehr in der Lage, die finanziellen Belastungen zu tragen.⁷³⁾ Das bedeutete, daß die Bildungsmöglichkeiten entweder auf diejenigen beschränkt waren, die genügend Vermögen besaßen, also die Kinder reicher Eltern, oder aber in sehr vielen Fällen auf Jugendliche, deren Familien schwere Opfer auf

72) Vgl. K.O. Mbadiwe, ebda 191.

73) Vgl. Annual Report Department of Education, (Lagos 1938) 11 - 16.

sich nahmen. Es war nicht ungewöhnlich, von Fällen zu hören, in denen Leute ein Stück Land verkauften oder wertvolles Eigentum verpfändeten, um die Schulgebühren ihrer Kinder oder Mündel zu bezahlen. Coleman stellt in dieser Hinsicht sehr genau fest, daß "das Fehlen freier Erziehung, zumindest in den Grundschulen, nicht nur seitens derer, die nach Bildung strebten, sie aber kaum bezahlen konnten, Protest hervorrief, sondern auch seitens der Mehrheit gebildeter Schreiber und Handwerker, die ihre dürftigen Gehälter für die Schulgebühren ihrer eigenen Kinder, und, wegen familiärer Verpflichtungen auch für junge 'Brüder' verwenden mußten."⁷⁴⁾

Die verschiedenen Proteste gegen die Bildungspolitik der Regierung, die oben besprochen wurden, führen zu dem einen und selben Schluß, daß Bildung, insbesondere höhere Bildung, auf die Länge der Zeit keiner hohen Mehrheit durch die Kolonialregierung von Nigeria zuteil wurde. Als die Regierung letztlich entschied, das Yaba Higher College zu gründen - das erste seiner Art im Lande - versagte die Schule, die Nöte und Bildungswünsche hunderter von Nigerianern, die nach höherer Bildung strebten, zu befriedigen. Isichei bringt Licht in die Situation, indem sie erklärt, daß "es ein gutes Beispiel der Art war, in welcher das koloniale Bildungssystem versuchte, die Afrikaner in einer untergeordneten Rolle zu halten, denn nur ein Viertel oder weniger, die sich darum bemühten, wurden zugelassen, und von den wenigen ausgewählten wurden einige alljährlich entlassen. Nach dem Ablauf des Studiums, welches länger dauerte als ein gleichartiges Studium andernorts, erhielten die Studenten keine Titel, sondern Diplome, und wurden nicht Ärzte oder Ingenieure, sondern Medizinalassistenten, Ingenieurassistenten undsoweiter - obgleich Nigerianer im Ausland keine Schwierigkeiten hatten, sich

⁷⁴⁾ J.S. Coleman, ebda 129.

als Ärzte, Rechtsanwälte etc. zu qualifizieren".⁷⁵⁾ Welche Gründe auch immer die Kolonialregierung anführen konnte, um die Verfolgung ihrer Regierungspolitik wie oben beschrieben, zu rechtfertigen, so blieb die Tatsache bestehen, daß dies durch Zufall oder Absicht eine Atmosphäre voll Spannung und Kritik schuf. Man kann nicht leugnen, daß die Bildungspolitik die Nigerianer weder in akademischer noch in sozialer Hinsicht zufriedenstellte.

6.6.2 Die Missionare und die Bildung in Nigeria im allgemeinen

Trotz der scheinbar mühelosen Arbeit der Missionare, alle ihnen zur Verfügung stehenden Hilfsquellen zur Verkündigung des Evangeliums und gleichzeitig zur Bildung der Nigerianer einzusetzen, konnten sie die Kritik der nigerianischen Nationalisten nicht vermeiden. Natürlich war Kritik nicht zu umgehen, weil die Missionare ein Bildungssystem eingeführt hatten, welches sich nicht von dem durch die Regierung gewünschten und unterstützten System unterschied. Ebenso wie die Regierung waren die Missionare lange Zeit "widerstrebend, ihren Bekehrten eine höhere Bildung zu vermitteln, und viele glaubten nicht, daß ihre afrikanischen Mitarbeiter irgend eine besondere Bildung erhalten sollten."⁶⁷⁵ Die C.M.S. argumentierten zum Beispiel, daß das Christentum sich am besten unter den Menschen ausbreiten ließ, die keine Bildung in Literatur und überhaupt im westlichen Sinn des Wortes hatten. Aus diesem Grunde zogen sie vor,

⁷⁵⁾ E. Isichei, *History of West Africa since 1800* (Hong Kong 1978), 257. Es wird daran erinnert, daß das Yaba Higher College als Medizinschule 1930 zu arbeiten begann und vier Jahre später vollständig eröffnet wurde.

⁷⁶⁾ E.A. Ayandele, *The Missionary Impact*, ebda 286.

in mittlerem Alter stehende Schuster, Schreiner, Farmer oder Ziegelleger, Regierungsboten und ähnliche, also Menschen, die keine formale Bildung irgend einer Richtung, oder doch nur sehr grundlegende Kenntnisse durch einen zwei- oder dreijährigen Besuch einer Missions-
schule hatten, auszuwählen.⁷⁷⁾

Das Ziel der Missionsarbeit und der kirchlichen Behörden zu dieser Zeit ist sehr gut 1875 in der folgenden Feststellung von Rev. Henry Townsend zusammengefaßt: "Ich habe beim jetzigen Stand der Evangelisierung und ihrem Wachstum sehr wenig Zutrauen zu den Ausbildungsstätten. Was ich wünsche, ist ein Mann oder vielmehr Männer, die die Bibel in ihrer eigenen Sprache lesen und das Evangelium unter den Heiden wie ein Bruder verkündigen können; ich wünsche keinen Jugendlichen, der durch intellektuelle Kultur so verdorben ist, bis er ein Individuum der gehobenen Kaste wird und, wohin er auch immer geht, die Bequemlichkeiten und Äußerlichkeiten zivilisierten Lebens mit sich herumtragen muß."⁷⁸⁾ In Verfolgung dieser Politik zogen es die Missionare besonders vor, das Evangelium denen zu verkündigen, die sie als "unverdorbenes Volk" betrachteten, welches die Bibel ernst nahm und es mit tiefer, frommer Verehrung behandelte.⁷⁹⁾

In einer grundlegenden Beschreibung der Haltung der Missionare gegenüber Bildungsfragen und insbesondere

⁷⁷⁾ C.M.S., CA 3/04 (b), Bishop Crowther Journals Report for 1877.

⁷⁸⁾ C.M.S., CA 2/085 (a), Townsend an Wright, 12. Dezember 1875.

⁷⁹⁾ E.A. Ayandele, The Missionary Impact, ebda 286.

ihres Zögerns hinsichtlich der Gründung höherer Bildungsstätten in Nigeria in jenen frühen Tagen trifft Ayandele die folgende enthüllende Feststellung: "Tatsächlich hatte, außer den Wesleyanern und den C.M.S. Missionaren, keine andere Mission Einrichtungen zum förmlichen Anleiten ihrer Angestellten. Die Church Missionary Society war die bei weitem freieste in Angelegenheiten der Höheren Bildung für einige ausgewählte ihrer afrikanischen Helfer, ----. Die Wesleyaner folgten den Anglikanern auf eine etwas armselige Weise. Bis zum Jahre 1914 hatten sie lediglich einen Ausgebildeten, den Rev. W. Euba, und einen Anwärter, John Henry Samuel, ---. Die anderen Missionen hatten überhaupt nichts aufzuweisen. Die Southern American Baptist Mission verweigerte es allen ihren Helfern, in die Vereinigten Staaten auszureisen, um fortgeschrittene Studien in Theologie aufzunehmen. Der einzige überragende Nigerianer, der mit der Mission zu tun hat, ist Nathaniel Oyerinde, der 1906 den Weg in die Vereinigten Staaten aus eigenen Mitteln bestritten hat und für sich selbst sorgen konnte, bis er 1916 nach Nigeria zurückkehrte. Im Jahre 1867 spottete die United Presbyterian Mission über den Gedanken, daß eine pädagogische Hochschule unter den Efik eingerichtet werden solle."⁸⁰⁾

Die ersten katholischen Missionare drückten es nicht nur in Worten aus, sondern zeigten durch die Tat, daß sie zumindest in diesen frühen Tagen nicht beabsichtigten, sich mit der Frage höherer Bildung zu befassen. Diese Haltung hatte ihre Wurzeln in der Befürchtung, daß ihre Bekehrten mehr Interesse an ihrer Bildung als an Fragen der Religion zeigen würden. Ihr Verdacht ging

⁸⁰⁾ E.A. Ayandele, *The Missionary Impact*, ebda 287.

dahin, daß solche Leute mehr aus dem Wunsch nach Verbesserung ihres sozialen und wirtschaftlichen Status nach Bildung strebten und nicht aus religiösen Motiven. Dies war es beispielsweise, was Pater Carlo Zappa während seiner Missionsarbeit in Asaba vermutete, als er begann, aus dem Grunde der Einrichtung von Schulen zu widersprechen, da aus christlicher Sicht der Zweck aller Bildung die Entwicklung der sittlichen und spirituellen Eigenschaften der Bekehrten sein sollte. Nach seiner Äußerung würden die christlichen Missionare ein Verbrechen an den Seelen ihrer Bekehrten und Schüler begehen, die ihre gewonnene Kenntnis in erster Linie in den Dienst sozialer Belange stellen würden.⁸¹⁾ Um sicher zu sein, daß dieses Verbrechen nicht begangen werde, gründeten die Missionare Schulen mit einfachen Lernmöglichkeiten für die vier R's (Religion, Lesen, Schreiben, Arithmetik).⁸²⁾ Auf diese Weise hofften sie, tüchtige afrikanische Evangelisten, Lehrer und Schreiber zu erhalten.⁸³⁾

Es ist klar, daß von diesem Standpunkt aus die höhere Bildung durch die Missionare der Ausbreitung des Christentums nicht nützen konnte. Ihnen zufolge konnten die Schulen den Anspruch der Verkündigung des Evangeliums nicht erfüllen, da die Studenten bereits Christen waren.⁸⁴⁾ Es wird jedoch berichtet, daß sie von ihren Schulen in gewisser Hinsicht enttäuscht wurden, da diese nicht gänzlich den sittlichen und geistlichen Anforderungen entsprachen, die die Missionare erwarteten. "In einer Art bekämpften sie sich selbst", bemerkt Ayandele, "weil das

81) Vgl. J.M. Todd, African Mission (1964) 122.

82) Der Begriff "Vier R's" bedeutet im Englischen: Religion, Reading, Writing und Arithmetic. In der Aussprache der beiden letzten Begriffe entfällt der letzte Buchstabe.

83) Vgl. J.S. Coleman, ebda 131.

84) Vgl. E.A. Ayandele, The Missionary Impact, ebda 293.

Christentum, das in ihren Schulen eingepflanzt wurde, ohne die Möglichkeit intellektueller Entwicklung keine tiefen Wurzeln schlagen konnte, welche die Grundlagen des neuen Glaubens bilden mußten. Die Bekehrten konnten die Bibel nicht in der einfachen Art aufnehmen, wie die christlichen Missionare dies erwarteten. Das Beispiel europäischer Offiziere, Kaufleute und gebildeter Afrikaner war eine bessere Schule als die Vorschriften der Missionare. Der materielle Reichtum und die sozialen Vorteile der neuen Welt, in der die Massen sich fanden, waren ein größerer Anreiz als das abstrakte Christentum. Die Massen waren nicht reif für das sittliche Programm der Missionare; vielmehr zerstörten die christlichen Missionen zusammen mit anderen Tatsachen die hohe Moral der eingeborenen Religion, ohne sie erfolgreich durch christliche Moral ersetzen zu können. Bekundungen, mit denen sie nicht gerechnet hatten, waren die Ergebnisse der Erziehung, die sie erteilten. Sexuelle Unmoral begann in Nigeria früher unter den sogenannten Christen als unter den "Heiden" und war gang und gäbe unter den afrikanischen Beamten. Die Missionsschüler wurden arrogant, respektlos und unehrlich. Viele Eltern im Inneren von Yorubaland bereuten, daß sie der Bildung ihrer Kinder zugestimmt hatten".⁸⁵⁾ Der Zweck dieses langen Zitates ist der, klarer die Aspekte der Missionsbildung herauszustellen, welche Gegenstand schwerer Angriffe und Kritik waren und noch immer sind. Die am schwersten angegriffenen Ursachen sind die Kluft zwischen dem neuen Glauben und dem langsamen Anwachsen intellektueller Entwicklung, die durch die Verweigerung höherer Bildungsmöglichkeiten verursacht wurde, das schlechte Beispiel europäischer Beamter und Kaufleute, die in Nigeria ansässig waren und die moralische Laxheit unter den Bekehrten.

⁸⁵⁾ E.A. Ayandele, The Missionary Impact, ebda 291 - 292.

Wenn man auch zugeben muß, daß hier und da Fehler am missionarischen Erziehungssystem in Nigeria vorkamen, so muß doch gesagt werden, daß das "Muster der Bildung, wie sie durchgeführt wurde, eine Antwort auf die Strukturen erreichbarer Karrieremöglichkeiten und die Anforderungen jener, die gebildet wurden, darstellt. Es bestand in einem sich entwickelnden bürokratischen Staat eine große Nachfrage nach Menschen, die lesen und rechnen konnten."⁸⁶⁾

Daß das Bildungssystem der Missionare später mehr literarisch als technisch und beruflich ausgerichtet war, entspricht der Wahrheit. Wenn man jedoch die zur Verfügung stehenden finanziellen Hilfsmittel in Betracht zieht, dann leuchtet ein, daß sie nicht mehr tun konnten als sie getan haben. Die Missionare kannten ihre finanziellen Grenzen. Größtenteils wurden ihre Missionsprojekte durch Spenden Einzelner sowie karitativer Organisationen in Europa und Amerika ermöglicht. Was an Geldbeträgen in diesen Projekten realisiert wurde, hing hauptsächlich vom Zufall, von der Großherzigkeit der Spender ab; um genauer zu sein: man kann sich leicht vorstellen, wie schwierig die finanzielle Lage für sie war. Es wird zum Beispiel berichtet, daß es wegen fehlender Geldmittel auf Jahre hinaus nicht möglich war, für das bestehende Bigard Memorial Seminary Enugu feste Gebäude zu errichten. Obwohl der Vorschlag hierfür bis zum Jahre 1938 zurückreicht, konnten die ersten beiden Gebäudeblocks erst 1950 fertiggestellt werden. Zwischen 1938 und 1949 konnte lediglich die Summe von 10.446, 19 s, 6 d, der Gegenwert von etwa 7.500 U.S. Dollar durch das Päpstliche Werk von St. Peter in Rom für die Ausführung des Projektes beigesteuert werden, obgleich es ursprünglich 21.000 Pfund hatte kosten sollen.⁸⁷⁾

86) Elizabeth Isichei, History of West Africa since 1800, ebda 256.

87) Vgl. A.K. Obiefuna, Archbishop Charles Heerey's Missionary Efforts for The Bigard Memorial Seminary, Enugu (Onitsha 1974) 4 - 11.

Die schwierige finanzielle Situation der Missionare war für die Tatsache verantwortlich, daß sie ihren Mitarbeitern nur sehr dürftige Gehälter zahlen konnten. "Die Missionsarbeiter wurden gelehrt, daß sie nur geringes Gehalt, aber dafür Schätze im Himmel erhalten würden."⁸⁸⁾ Ungeachtet ihrer dürftigen Gehälter wurden die Missionslehrer zum Beispiel 1929 genötigt, eine 15 %ige Gehaltskürzung in Kauf zu nehmen. Dies geschah als eine Folge der Kürzung der Hilfsgelder für die Missionen durch die Regierung. Nochmals, im Jahre 1936, nahm die Regierung die Zusage weiterer Unterstützung der Missionsschulen zurück und gewährte nur eine "Kurzzahlung" von 14.5 Prozent der Hilfsgelder für die Zeit von 1936 - 1938. An einer Missionsschule waren die Lehrer so betroffen, daß sie zu streiken begannen - ein beispielloses Geschehen in dem damaligen Nigeria. Während der späten dreißiger und frühen vierziger Jahre verursachten zusätzlich angedrohte beziehungsweise tatsächliche Gehaltskürzungen einen ständigen Wechsel dieser geschulten, erfahrenen Missionslehrer in andere Berufe. Die verbleibende personelle Unbequemlichkeit und schlechte Organisation verursachte sowohl bei den Missionsgesellschaften als auch bei der Regierung große Bitterkeit. Es überrascht daher nicht, daß einige der aktivsten Nationalisten frühere Lehrer waren.⁸⁹⁾

6.7 Zusammenfassung

Daran kann kein Zweifel gelassen werden, daß Nigeria, was das Erziehungswesen anbetrifft, den Missionen und ganz besonders der Gesellschaft der Patres des Heiligen Geistes viel zu verdanken hat. Auch wenn ihre Er-

⁸⁸⁾ E.A. Ayandele, *The Missionary Impact*, ebda 391.

⁸⁹⁾ Vgl. Hugh H. Smythe, ebda 157 - 158.

ziehungspolitik in gewisser Hinsicht mangelhaft war und sich deshalb eine gewisse Kritik gefallen lassen muß, darf die Tatsache nicht übersehen werden, daß die Missionare zum Besten der breiten Massen handeln wollten.

Nachdem sie erkannt hatten, daß Analphabetentum und Ausbreitung des Christentums einander widersprachen, blieb ihnen nichts übrig, als den Weg zu gehen, den sie gegangen sind. Eine ausgewogene Beurteilung ihrer frühen Erziehungspolitik in Nigeria muß also davon ausgehen, daß die Pioniertätigkeit der Mission von dem Gedanken getragen wurde, daß für die Ausbreitung des Christentums eine gewisse Bildung nahezu Voraussetzung sei. Eines steht jedoch fest: der erzieherische Wert der frühen Missionsschulen entsprach nicht immer den damaligen und erst recht nicht den heutigen Ansprüchen. Das liegt in der Natur der Dinge und im Zeitpunkt der Entstehung und Zielsetzung der Schulen. Sie waren eben doch nur ein Hilfsmittel für die Christianisierung und geistige Entfaltung der Nigerianer.

7. DAS CHRISTENTUM UND DIE NATIONALISTISCHE BEWEGUNG IN NIGERIA

7.1 Allgemeine Übersicht

Bevor wir der Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur nationalistischen Bewegung in Nigeria nachgehen, wollen wir zunächst einmal an Hand einer Definition zeigen, was unter dem Begriff Nationalismus zu verstehen ist. Nach dem Volkslexikon ist der Nationalismus ein "aus dem Selbstbewußtsein der Nation und des Nationalstaates entstandener übersteigter nationaler Individualismus; in der Gegenwart besonders als Reaktion auf den Kolonialismus bei den politisch unabhängig gewordenen Völkern."¹⁾ In seinem afrikanischen Zusammenhang kann er vielleicht als ein Gefühl des Nationalbewußtseins, einer Sicherheit der Bevölkerung, daß sie zu einem Nationalstaat gehören, und einem Wunsch nach Freiheit von kolonialer Herrschaft definiert werden. In diesem Sinne ist Nationalismus üblicherweise verbunden mit einer Identifizierung mit den neuen Nationalstaaten, wie sie von den Kolonialmächten, im Falle Nigerias den Briten, geschaffen wurden.²⁾

7.2 Der Ursprung des Nationalismus in Nigeria

Nachdem die christlichen Missionen im 19. Jahrhundert auf dem nigerianischen Boden Fuß gefaßt hatten, begann bald gegen die europäische Kultur und Herrschaft ein Widerstand zu wachsen. Es waren damals Häuptlinge und Stammesangehörige - hauptsächlich an der Westküste des Territoriums -

1) Herders neues Volkslexikon (Freiburg 1976) 661.

2) Vgl. Michael Crowder and Guda Abdullahi, ebda 173.

die zwar bereits mit den Europäern in Kontakt gekommen waren, aus ungeklärten Gründen aber so leben wollten, wie sie es bisher getan hatten. Aber auch andere Afrikaner, die, wie Bischof Crowther, viel von europäischer Kultur miterlebt hatten und mehr oder weniger nach europäischem Lebensstandard lebten und europäische Kultur hoch schätzten, standen trotzdem europäischen Motiven in Afrika argwöhnisch gegenüber. Sie stellten es in Frage, warum der Afrikaner dem Europäer wie verblendet folgen müsse.³⁾ Auch wenn die afrikanischen Kritiker nichts dagegen einzuwenden hatten, von der europäischen Kultur manches zu übernehmen um die afrikanische zu ergänzen, so waren sie doch gegen jegliche fremde Herrschaft. Sie lehnten die überzeugende Kraft des Missionars, die Schmeichelei des Kaufmanns oder den politischen Druck des Konsuls ab und schickten sich an, die Territorial- und Institutionsintegrität ihrer Heimat zu bewahren. Einer der Vorkämpfer unter diesen Nationalisten war George W. Johnson von Abeokuta, genannt der Reversible (Umkehrbare) Johnson⁴⁾.

Auch wenn Johnson ursprünglich von Sierra Leone kam, war er dem Familienstamm nach ein Bürger von Abeokuta. Hier begann er 1865 mit seinem Widerstand gegen die britische Herrschaft. Seinerzeit waren die Beziehungen zwischen Abeokuta und den Engländern in Lagos von einem Zustand der Freundlichkeit zu dem eines eigentlichen Krieges herabgesunken. Die erste Waffe, die John-

3) Vgl. Robert W. July, *The Origins of Modern African Thought* (London 1968) 196.

4) Dieser Spitznahme wurde ihm gegeben, weil er es als Politiker immer wieder fertig brachte, von allen Seiten, d.h. sogar von zwei verschiedenen politischen Färbungen, Zustimmung für seine Politik zu erhalten.

son in die Hand nahm, war die Gründung - mit Erlaubnis des traditionellen Führers der Egba - des Bashorum, des Egba United Board of Management, dessen Sekretär er selbst wurde.⁵⁾ Es war nicht vorgesehen, daß der Verein eine eigene Regierung werden sollte, er sollte in erster Linie als eine Art Außenministerium funktionieren, besonders im Hinblick auf die Beziehung zu Lagos. Kurz nach der Gründung gab Johnson bekannt, daß der Verein gegründet worden sei, um der einheimischen Verwaltung Richtung zu geben, die Zivilisation und die Ausbreitung des Christentums zu fördern.⁶⁾

Nach Ansicht von Johnson waren die Briten der Aggression schuldig, weil sie Lagos annektierten; sie griffen über auf das Egba-Territorium und mischten sich ein in den Handel zwischen Abeokuta und der Küste. Angesichts dieser Situation sagte Johnson: "Britische Bemühungen, Afrikaner durch die Sendung von Missionar um Missionar zu zivilisieren und christianisieren, können nur begrenzt zum Erfolg führen, bis sie davon überzeugt werden, daß außer der Sendung von Missionaren und dem Aussetzen von Kriegsschiffen in das Wasser noch Wichtigeres erstrebt wird, nämlich die Gründung funktionsfähiger Regierungen unter den gebildeten Afrikanern zu fördern, was Hand in Hand mit der großen Arbeit verlaufen muß. Ach, --- um der Zivilisation und dem Christentum in diesem Teil von Afrika die Tür zu öffnen, muß die Regierung von Lagos allen feindlichen Geist beseitigen."⁷⁾

5) Der Bashorum selbst war der Präsident.

6) Vgl. Robert W. July, ebda 199.

7) The African Times, 23. Oktober 1866, 1.

In erster Linie waren die Angriffe Johnsons gegen den Vize-Gouverneur von Lagos, John H. Glover, gerichtet. Im Laufe der Zeit gelang es ihm, Glover außer Gefecht zu setzen, und er veranlaßte sogar seine Regierung in England, ihm einen Verweis zu erteilen, weil er sich in die Angelegenheiten der Egba-Verwaltung eingemischt hatte. Johnson setzte sich so sehr für die Idee der Egba-Nationalität, der nationalen Unabhängigkeit und Territorialintegrität ein, daß er eine Egba-Nationalfahne entwarf und eine Hymne zur nationalen Einheit komponierte. Demzufolge entsagte er seinem britischen Bürgerrecht und änderte seinen Namen von George W. Johnson zu Osokele Tejumade Johnson. Als er 1899 starb, hinterließ er eine Idee, die zu einem wichtigen Thema vieler afrikanischer Führer in den darauf folgenden Jahren werden sollte.

Der Gedanke des Nationalismus wurde in Nigeria erst eine wichtige Streitfrage nach der Verschmelzung von 1914. Der Grund hierfür ist lediglich historischer Art. Bis 1914 hatten die verschiedenen ethnischen Gruppen, die in jenem Jahr miteinander in "Ein Nigeria" verschmolzen, wenig oder keine Gemeinschaft miteinander. Jede von ihnen war mit der Bewältigung eigener interner Probleme beschäftigt und auch mit Überlegungen über ihre Verteidigung und ihren Schutz vor fremden Übergriffen. Die Lage war derart, daß eine Idee des Nationalismus, die auf der politischen Einheit der verschiedenen ethnischen Gruppen beruhte, zu dieser Zeit praktisch unvorstellbar war.⁸⁾

Um 1920 jedoch, lediglich sechs Jahre nach der Verschmelzung, war bereits eine kleine Gruppe gebildeter Nigerianer aufgewachsen, die sich selber nicht mehr als Efik, Yoruba,

8) Vgl. Crowder und Abdullahi, ebda 173.

Hausa oder Igbo betrachteten, sondern nur mehr als Nigerianer.⁹⁾ Bis hierher hatte die Tendenz bestanden, daß man in den Begriffen der Unabhängigkeit des ursprünglichen Stammes gedacht hatte, d. h. Loslösung von den Briten, welche ihn erobert und seine Verwaltung übernommen hatten, doch nun war eine Änderung der Politik notwendig geworden - der Nachdruck hatte sich vom Stamm zur Nation verschoben.

Die kleine Gruppe gebildeter Nigerianer hatte begonnen, den Wunsch nach Eigenkontrolle über die Angelegenheiten der neuen Kolonie und des Staates Nigeria, den die Briten geschaffen hatten, auszudrücken. Zu diesem Zeitpunkt dachten sie noch nicht an Unabhängigkeit; sie verlangten vielmehr eine Reform der Verfassung, die ihnen ein Mitspracherecht in der Führung der Landesangelegenheiten garantieren würde. Es wird daran erinnert, daß sich in Wirklichkeit erst nach dem zweiten Weltkrieg die Unabhängigkeitsbewegung als solche zu erheben begann.¹⁰⁾

Die Frage nach Reformen der Verfassung fiel zusammen mit einer günstigen Antwort, denn im März 1945 machte Nigerias neuer Gouverneur, Sir Arthur Richards, Vorschläge für eine neue Landesverfassung. Er hoffte, diese würde helfen, die "Einheit von Nigeria zu beschleunigen; für Gleichheit in

9) Nationalisten wie Nnamdi Azikiwe, H.O. Davies, Ernest Ikoli und Samuel Akisanya gehörten dieser Gruppe an.

10) Zu dieser Zeit hatten eine beträchtliche Anzahl Westafrikaner, einschließlich mehrerer Nigerianer, Gelegenheit, entweder in Europa oder Amerika zu studieren. Nachdem sie verschiedene Grade der Erfahrung gesammelt hatten, die zum größten Teil bitter und vergeblich waren, kehrten sie in ihre Heimat zurück, um für Freiheit und Unabhängigkeit von den Kolonialherren zu kämpfen. Zu ihnen gehörten J.E.K. Aggrey, J.B. Danquah und Kwame Nkrumah, die alle von der früheren Goldküste (heute Ghana) stammten, sowie Eyo Ita und Mbonu Ojike von Nigeria.

dem Lande zu sorgen, und die größere Teilnahme der Afrikaner in den Gesprächen über ihre eigenen Angelegenheiten zu sichern."¹¹⁾ Der Richards-Verfassung (Richards Constitution), wie sie offiziell bekannt wurde, folgte die MacPherson-Verfassung (MacPherson-Constitution), ebenso nach dem Gouverneur Sir John MacPherson benannt, der im Jahre 1951 der führende Kopf war und schließlich kam 1954 die Littleton-Verfassung (Littleton Constitution), welche die Grundlage für die Unabhängigkeitserklärung lieferte.¹²⁾

7.3 Edward Wilmot Blydens Einfluß auf den Nationalismus in Nigeria

Im 19. Jahrhundert rangen mehrere Westafrikaner wie George W. Johnson von Abeokuta, Bischof Crowther und der Rev. James Johnson mit dem Problem der Identität des Afrikaners. Von allen war Edward Wilmot Johnson die herausragendste Figur.¹³⁾ Er war der einzige, der befähigt war, das Problem in seinem ganzen Umfang zu erkennen. Er versuchte - und es gelang ihm, eine Philosophie des "Afrikasein" ins Leben zu rufen. Nicht nur bei seinen Zeitgenossen fand diese Philosophie Anklang, sondern auch bei den zukünftigen Generationen von Afrikanern.

Im Jahre 1832 in St. Thomas, einer der dänischen Inseln Westindiens, von afrikanischen Eltern geboren, wuchs er in einer sehr religiösen familiären Umgebung auf. Bereits

11) Crowder and Abdullahi, ebda 185.

12) Hinsichtlich der vollständigen Einzelheiten über die oben erwähnten Konstitutionen siehe Kalu Ezera, Constitutional Development in Nigeria (London 1960) 2 - 6.

13) Vgl. Robert W. July, ebda 208.

als junger Mann zeigte er Interesse und Lust am Lernen. Nach einem 1850 gescheiterten Versuch, in Amerika zu studieren, reiste er nach Afrika und landete in Monrovia, Liberia, wo er sich am Gymnasium intellektuell gut auszeichnete. Ausgerüstet mit einer guten Bildung begann er, seine Philosophie der kulturellen Unabhängigkeit des schwarzen Afrikaners zu entwickeln. In diesem Zusammenhang erklärte er, daß keine Rasse ihren höchsten Selbstausdruck unter fremden Umständen erreichen kann: "Ich glaube, daß die Nationalität eine Verordnung der Natur ist; und kein Volk kann zu einer einflußreichen Position unter den Nationen aufsteigen ohne eigene und effiziente Nationalität. Weltbürgerschaft hat bis jetzt nichts Konkretes erreicht."¹⁴⁾ Obwohl Blyden größtenteils in und für Liberia arbeitete¹⁵⁾, war sein Einfluß sowohl in Sierra Leone als auch in Nigeria zu spüren. In einem Zeitraum von 3 Monaten - von Dezember 1890 bis Februar 1891 - dehnte Blyden seinen Einfluß nach Lagos aus. Er wurde von prominenten Afrikanern, die wegen eines erbitterten Streites mit den Weißen über die Niger-Mission der C.M.S. nach seinem Rat und seiner Unterstützung verlangten, dringend dorthin eingeladen. In erster Linie wurde er nach Lagos eingeladen "als der höchste intellektuelle Repräsentant und der größte Verteidiger und Emporheber der afrikanischen Rasse"¹⁶⁾, der den Afrikanern helfen würde, den Konflikt mit den Weißen zu lösen. Ein konkretes Ergebnis des Aufenthalts von Blyden in Lagos war, daß einige Laien aus Lagos, seinem Rat folgend, im August 1891 die United Native African Church gründeten.¹⁷⁾ Im übrigen war dies die erste unabhängige Kirche, die in Westafrika gegründet wurde.

14) Zitiert nach Robert W. July, ebda 211.

15) Von 1877 - 1878 war er der erste Botschafter Liberias in England.

16) Hollis R. Lynch (Hrsg.) Selected Letters of Edward Wilmot Blyden (New York 1978) 8 - 9.

17) Vgl. Hollis R. Lynch, ebda 9.

Die zahlreichen Vorträge und Veröffentlichungen Blydens übten einen tiefen Einfluß auf alle späteren afrikanischen Nationalisten und Vertreter des Panafrikanismus aus. Von Casley Hayford über Marcus Garvey, Padmore und Nkrumah beriefen sich die Wortführer des Panafrikanismus immer wieder auf Blyden, oft mit Tönen der Verzückung.¹⁸⁾

4 Stellenwert der Bildung in der nigerianischen nationalistischen Bewegung

Wo immer man in den britischen oder französischen Kolonien Westafrikas westliche Bildung besonders weit entwickelt antraf, war auch der Nationalismus stark ausgeprägt. In Anbetracht dieser Tatsache ist es kein Wunder, daß die ersten Nationalisten in Nigeria wie Herbert Macaulay, Nnamdi Azikiwe und Eyo Ita - um nur einige zu erwähnen - aus Küstenstädten oder solchen inländischen Ortschaften stammten, in welchen die Missionare sich niedergelassen hatten.¹⁹⁾ Eyo Ita zum Beispiel widmete sich, "nachdem er 1934, mit amerikanischen akademischen Titeln ausgezeichnet, nach Nigeria zurückgekehrt war, den Bildungsaufgaben in den damals abseits gelegenen Provinzen von Ogbomosho und Calabar. Er glaubte, daß Bildung "unsere Jugend überempfindlich machen müsse für die Heiligkeit gleicher sozialer Rechte."²⁰⁾ Wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, half die Tätigkeit der christlichen Missionare, das Anwachsen des Nationalismus in Nigeria zu verstärken. Dies geschah teilweise als eine Reaktion auf die angeblichen missionarischen Versuche, die afrikanische Kultur zu zerstören, indem man sie als heidnisch und primitiv brandmarkte, und teilweise auch wegen des christlichen Nachdrucks auf die Gleichheit aller Menschen, unabhängig von Sprache, Rasse und Brauchtum.

18) Vgl. Imanuel Geiss, Panfrikanismus (Frankfurt/Main) 1968) 122.

19) Lagos, Onitsha und Calabar, Orte, aus denen die oben erwähnten Nationalisten jeweils stammten, sind Küstenstädte.

20) Zitiert von E. Isichei, History of West Africa since 1800 (Hong Kong 1977) 267.

Eine weitere Tatsache, die beträchtlich zur Verbreitung des Nationalismus in Nigeria beitrug, war diejenige der einen offiziell gebräuchlichen Sprache, Englisch. Vor der Einführung dieser Sprache war die Verständigung unter den einzelnen ethnischen Gruppen nicht einfach gewesen; Reisen waren wegen der stammesinternen Kriege eingeschränkt und Feindseligkeiten waren allgemein üblich. Aber durch die Einführung der englischen Sprache durch die Briten war ein neues Zeitalter entstanden, ein Zeitalter besserer Verständigung, besseren Handels und besseren gegenseitigen Verständnisses. Von nun an begannen die ethnischen Gruppen des Landes ein gewisses Gefühl der Einheit und nationalen Gemeinschaft zu entwickeln und an den Tag zu legen.

7.5 Der Reverend James Johnson in der Vorhut der nationalistischen Bewegung

Innerhalb der Reihe und Ordnung der frühen christlichen Geistlichen in Nigeria war der bedeutendste nationalistische Protagonist der Anglikaner Rev. James Johnson. In Sierra Leone geboren, verbrachte er den größeren Teil seiner Tätigkeit als Geistlicher in Nigeria.²¹⁾ Anerkannt und geehrt von den Repräsentanten der Negerrasse von beiden Seiten des Atlantik, war James Johnson am Ende des ersten Pan-Afrikanischen Kongresses in London im Jahre 1900 ein beachtlich glühender Vertreter afrikanischen Bewußtseins. In dem halben Jahrhundert vor dem ersten Weltkrieg war er in seinen Eigenschaften als Geistlicher, Journalist und Autor ein Sturmvogel in Kirche und Staat.²²⁾ Er erfreute sich in ganz West-

21) Auch andere bedeutende Frühnationalisten wie John Payne Jackson und Edward Blyden waren keine gebürtigen Nigerianer.

22) Vgl. E.A. Ayandele, Holy Johnson, Pioneer of African Nationalism (London 1970) Umschlag. 1.

afrika eines so einzigartigen Rufes als eines überaus gütigen und aufrichtigen Christen, daß man ihm den Spitznamen "Heiliger" Johnson gab. Überdies ist er wegen seiner frühen Aktivitäten in dieser Hinsicht in Nigeria als nationalistischer Vorkämpfer bekannt.

Johnsons Aktivitäten als nationalistischer Vorkämpfer in Nigeria können folgendermaßen zusammengefaßt werden: Wegen seines Glaubens und seiner Hoffnung, daß Christentum und afrikanischer Patriotismus sich wie Ursache und Wirkung zueinander verhielten, fing Johnson an, den Gedanken zu propagieren, daß "das Christentum nicht nur die reine Milch des Evangeliums sei, sondern auch das mächtigste Instrument, das zur Schaffung eines starken unabhängigen nigerianischen Nationalstaates eingesetzt werden könnte und sollte."²³⁾ Ein Kommentar in der Lagos Times im Jahre 1881 wirft Licht auf Johnsons Handlungsweise, indem er ausführt, daß das Christentum eifrig die Überzeugung vertrete, daß "es das Hauptinstrument sei, das benutzt werden solle, dem Fortschritt der Nation zu dienen, und daß Gott jenes Volk ehrt, welches Ihn ehrt."²⁴⁾

Zu der in Betracht stehenden Zeit war die Kirche die einzige Einrichtung, in welcher die gebildeten Afrikaner ihrer Meinung über die eigene Persönlichkeit freien und ungebundenen Ausdruck geben konnten. Die Elite, die ihren politischen Wert erkannt hatte, begann, sie mehr und mehr durch die Unterstützung ihrer Pfarrer und Lehrer, durch den Bau von Kirchen und die Finanzierung der Bildung ihrer Kinder zu begünstigen, und zwar zu einer Zeit, als sie

23) E.A. Ayandele, Holy Johnson, Pioneer ... ebda 104.

24) Lagos Times, 9. November 1881, 1.

gegen die Besteuerung durch weltliche Verwaltung Widerstand leistete. Die Lehre der Missionare über die Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen vor Gott, die den Christen eingepflanzt worden war, hatte bereits begonnen, Früchte zu tragen. Die hier beschriebene Lage erinnert an die der Neger in Amerika in den frühen Jahren des 20. Jahrhunderts. Viele von ihnen hingen eng der christlichen Kirche an, nachdem sie sie als die einzige Einrichtung kennengelernt hatten, die ihnen in ihrer Bedrängnis einigen Trost gewähren konnte. Spirituals wie "Pharao let my People go" ("Pharao, laß mein Volk ziehen") weisen auf den Wunsch der Schwarzen in Amerika zu dieser Zeit hin. Die Sache erreichte später ihren Höhepunkt in der "Civil Rights Movement", die durch den Rev. Dr. Martin Luther King begründet und geleitet wurde. Allmählich begannen viele der nigerianischen Christen, die Keime politischer Selbstverwirklichung und Selbstregierung zu pflegen - eine Krönung der christlichen Theorie der Gleichheit. Folgerichtig wurde die christliche Kirche so der Übungsboden für die Selbstregierung.²⁵⁾

James Johnson glaubte, daß das Christentum die politische Bedeutung der Ermutigung des allgemeinen Bewußtseins besäße und dadurch alle anderen kleineren örtlichen Gegebenheiten, welche die Einheit der verschiedenen Stämme aufzuweichen drohten, auf ein Minimum reduzieren könne. Er selbst war ein hervorragendes Beispiel für das Konzept einer Nationalität, welche Stammesgrenzen niederlegte und das Weltbürgertum in den Anhängern der christlichen Religion pflegte. In dieser Hinsicht war das überzeugendste Argument, daß, wenn er, der in Sierra Leone geboren war, nicht nur die Einheit Nigerias wünschte, sondern auch praktische Schritte

25) Vgl. E.A. Ayandele, Holy Johnson, Pioneer ... ebda, 105.

unternahm, sie voranzutreiben, warum sollten dann die Nigerianer selbst nicht für die Verwirklichung dieser Einheit arbeiten? Er war in der Tat einer der Frühesten, der literarische Arbeit unter den Edo, Itsekiri und Igbo vorantrieb.²⁶⁾ Johnson's Kirche in Lagos wurde eine Art Antriebskraft für nationalistische Aspirationen und populärster Treffpunkt für nationalistische Versammlungen, teils, weil Johnson unveränderlicher Vorsitzender der Petition und der Beschlußfasser war und teils, weil es ein ansprechender Ort war, der genügend Bequemlichkeiten bot.²⁷⁾ Es wird von ihm behauptet, daß er mehr als jeder andere, und in den meisten Fällen als Alleingänger, das Colonial Office dazu bewegte - direkt und indirekt -, die unterschiedlichen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Mißstände der verschiedenen Sektionen der nigerianischen Gesellschaft auf ein Minimum zu reduzieren. Ferner sorgte er dafür, daß über die Köpfe der Gouverneure hinweg das vor die britische Öffentlichkeit gebracht wurde, was er als Unrecht und Ungeheuerlichkeit der britischen Beamten und Kaufleute in Nigeria betrachtete, wie z.B. die Verletzung der Heiligkeit der Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten und die Zerstörung der Landeshoheit Afrikas.²⁸⁾

Im Jahr 1887 war die Gestalt Johnsons als eines Nationalisten so hervorstechend geworden, daß die African Times ihn als jemanden beschrieb, der "den bewundernswertesten Typ der Menschheit darstellt und der der heranwachsenden Generation das Beispiel eines den höchsten Zwecken der Menschlichkeit geopfertem Lebens bietet."²⁹⁾ Bevor er im

26) Vgl. Nigerian Pioneer, 20. Juli 1917, 3.

27) Vgl. Lagos Times, 24. Januar 1891, 3.

28) Vgl. E.A. Ayandele, ebda, 108.

29) African Times, 1. November 1887, 5.

Jahre 1917 starb, war es ihm bereits geglückt, tausende von Nigerianern zu inspirieren, in Begriffen ihres Aufstandes zu denken und ihr Recht auf Freiheit und Selbstbestimmung zu fordern.

7.6 Eine Beschreibung, wie die Lage in Nigeria aussah: die Reaktion der Nigerianer auf die Lage

In Onuora Nzekwus³⁰⁾ Roman "Blade Among the Boys" (Die Rasierklinge unter den Jungen) kommt eine Szene vor, in der ein heidnischer Priester ein ziemlich verblüffendes Urteil über die Missionare in Nigeria fällt: Nachdem Patrick, der Held und Erzähler des Romans, in eine Missionsschule aufgenommen worden war, kam er bald in Konflikt mit den Schulbehörden, da er auf Anweisung seines Onkels, des heidnischen Priesters, an einer "heidnischen" Beerdigung teilgenommen hatte. Infolgedessen und auch wegen anderer Auseinandersetzungen mit der Schulleitung - der Direktor war ein irischer Missionar, Father O'Brien - wurde Patrick fristlos aus der Schule entlassen. Die Beschreibung des "Holy Trinity College", das Patrick besuchte, und der Schwierigkeiten, die er mit den angeblich die individuelle Freiheit einschränkenden Regeln der katholischen Erziehungsanstalt hatte, erinnern sehr stark an Schilderungen von Jesuitenschulen in der deutschen Literatur.³¹⁾

30) Onuora Nzekwu ist der Autor von zwei der meist-gelesenen Romane in Nigeria: "Wand of Noble Wood" (London 1961) und "Blade Among the Boys" (London 1962).

31) a) Vgl. Franz Graf Zedtwitz, Feldmünster (Berlin 1940). Auf die Rollen, die der Präfekt, der Pater Zumstein und der Schüler und Internatsbewohner Robert spielen, (S. 11 ff.) sei besonders hingewiesen.

b) Vgl. G. Grohs, ebda 120 - 121.

Der heidnische Onkel Patricks, der das Oberhaupt von Patricks Familie und gleichzeitig Priester des Stammes war, sagt zu Patrick über die Missionare: "Viele Jahre seit ihrer Ankunft bei uns boten sie uns die Bibel an und predigten über Himmel und Hölle. Wir fanden sie und ihre Predigten reizlos und langweilig und hörten ihnen zu, weil sie am Ende jedes Gottesdienstes oder jeder Predigt Kleider, Kerosen, Tabak und nützliche Haushaltsgegenstände an uns verteilten. Aber wir waren bereits erwachsene Leute. Sie merkten, daß sie uns nicht ändern konnten und beschlossen, ihre Aufmerksamkeit unseren Kindern zuzuwenden, die noch uninformiert und bildsam waren und die die Väter von morgen sein würden. Sie führten Schulen ein und machten sie zu einem Schutzschild, unter dem das Christentum arbeiten sollte. ... Wegen ihrer eingeschworenen Politik, alle Mittel, die ihnen zur Verfügung standen - Schulen und Hospitäler, die für sich selbst sehr willkommen sind - für die Ausbreitung des Christentums zu benutzen, machten sie Fehler. Sie suchten unsere ganze Lebensweise zu verändern und an ihrer Stelle Bedingungen zu schaffen, die der Ausbreitung ihres Glaubens dienten. Sie weigerten sich, den Einfluß anzuerkennen, den unsere traditionelle Religion auf unsere Umwelt ausübt und die ihrerseits ein machtvoller Erziehungsfaktor ist. Sie entschieden sich dafür, die traditionelle Religion zu behandeln, als wenn sie nicht existierte. ..."32)

Diese ziemlich heftige Kritik an der Mission, die von einem Nichtchristen stammt, stellt nur einen Vorgeschmack von dem dar, was einige gebildete nigerianische Christen über die Mission und die Missionare besonders in den 30er und 40er

32) Onuora Nzekwu, *Blade Among The Boys* (London 1962) 86 f.

Jahren zu sagen hatten und wie negativ sie auf einige Aspekte des Christentums reagiert haben. Verwunderlich ist es also nicht, daß es zu Spannungen zwischen den Missionaren und den Nationalisten in Nigeria gekommen ist, denn der Nährboden wurde bereits durch die bitteren Erfahrungen bereitet, welche die Nationalisten bei den Kolonialbeamten gemacht hatten.

Der Nigerianer reagierte nicht nur auf die Haltung der Missionare, sondern auch auf ihr Ziel einer völligen Europäisierung, insbesondere, wenn die Verwerfung vieler bedeutungsvoller Bräuche und Einrichtungen als Vorbedingung für den Eintritt in das Königreich Gottes gemacht wurde. Der am zähesten festgehaltene und am Streitbarsten verteidigte dieser Bräuche war die Polygamie, hinsichtlich deren vom Beginn der missionarischen Aktivitäten an eine bittere Schlacht geschlagen wurde. Die meisten freimütigen Afrikaner, Anthropologen, Verwaltungsbeamte und liberale Geistliche waren hinsichtlich der nachdrücklichen Haltung der Missionsgesellschaften sehr kritisch, jedoch ohne Erfolg.³³⁾

Die angeblich kompromißlose Haltung christlicher Missionare insbesondere hinsichtlich der Polygamie aber auch generell anderer afrikanischer Gebräuche war, wie bereits ausgeführt, ein Grund für den großen Anreiz und Erfolg des Islam in Südnigeria, besonders unter den Yoruba. Vom

33) Hier wird insbesondere auf eine Reise Bezug genommen, die der Rev. J.H. Harris im Jahre 1911 unternommen hatte, während welcher er warnend sagte, daß "das größte Problem, dem sich die Missionsgesellschaften in Westafrika gegenübersehen, das der Polygamie sei, denn die ganze soziale Struktur der Herkunft der Rasse beruht auf einer polygamen Grundlage." African Mail, 11. August 1911, 2.

Gesichtspunkt der Organisation aus betrachtet, war dies der beschleunigende Faktor in der Abspaltung und Bildung synkretistischer afrikanischer Kirchen und auch für das Erwachen eines kulturellen und rassischen Bewußtseins. In diesem Zusammenhang stellte ein führender nigerianischer Christ fest: "... Christus und die westliche Kultur kamen zusammen; niemand konnte eines vom anderen unterscheiden. Schlips und Kragen oder die Bibel. Die frühen eingeborenen Christen kannte man an ihrer westlichen Art der Bekleidung. Nun dämmert es dem heutigen Afrikaner, daß er das eine ohne das andere haben kann. Dies ist das erschreckende Kennzeichen an diesem Stand unseres Fortschritts. ... Wonach heute gefragt wird, ist ein Christentum ohne das System, das um es herum im Westen errichtet worden ist."³⁴⁾

Da angenommen wurde, die christlichen Missionen zielten darauf ab, nigerianische Bräuche und Einrichtungen auszurotten, glaubte man, sie hätten imperialistische Motive, dies zu tun, d.h. die Afrikaner als ein Opfer der Ausbeutung durch Kaufleute und die unangenehmen Aspekte der politischen Herrschaft der Verwaltung zu gewinnen.³⁵⁾ Das Hauptargument hierbei war, daß, indem man die Bekehrten ihrer Kultur beraubte, jegliche Funken des Selbstvertrauens, menschlicher Unabhängigkeit und unabhängigen Denkens auslöschte. Das endgültige Ergebnis war, daß die Bekehrten in einer Art Unterwürfigkeit verweilten, um sich gegenüber Verwaltern und Kaufleuten zu behaupten.

³⁴⁾ Isaac Delano, *One Church for Nigeria* (London 1945) 12.

³⁵⁾ Vgl. *Lagos Weekly Record*, 21. Januar, 26. Mai 1906, jeweils 3 und 4.

Der nigerianische Nationalist blickte auf die Verbindung, die zwischen den christlichen Missionen und der imperialistischen Kolonialregierung bestand, mit Argwohn. Dem Ungebildeten war die Bindung einfach unumstößlich, da beide, der Missionar wie der Administrator, weiße Männer waren. Daher ist es kein Wunder, daß die Missionare die Opfer verschiedener früher Manifestationen einer instinktiv feindseligen Verstimmung gegen "des weißen Mannes Eindringen" waren. Andererseits waren Argwohn und Verstimmung nicht völlig unbegründet, weil "der Missionar in vielen Gegenden in der Tat durch die militärische Macht der Regierung unterstützt wurde."³⁶⁾

Mißtrauen und Argwohn gingen so weit, daß manche Nationalisten den Missionaren und der britischen Kolonialregierung eine Verschwörung zur Ausbeutung des Landes unterstellten. Die Missionare wurden dann als die Fronttruppen der Regierung bezeichnet, welche das Augenmerk der Bevölkerung auf das Kreuz lenken sollten, damit die Engländer unbemerkt die Reichtümer des Landes sammeln konnten.³⁷⁾

Im Hinblick auf den Stand der Dinge fanden sich die Missionare in jenen frühen Tagen des Christentums in Nigeria sehr oft in einer mißlichen Lage. Der nigerianische Nationalist zum Beispiel klagte die Missionare an, weil sie Schweigen bewahrten über Dinge wie Diskriminierung, Ungleichheit, Ausbeutung, Verweigerung von Möglichkeiten und all die anderen Gegebenheiten, die für eine Fremdherrschaft charakteristisch sind. "Nigerianer betrachteten diese Übel als durchaus unchristlich und als gegensätzlich zu den Lehren der Missionare. Sie wurden nicht ganz durch das Argument überzeugt, daß offene Opposition zur oder

36) J.S. Coleman, ebda 108.

37) Isaac Delano, ebda 15.

Kritik an der Regierung durch die Missionare eine Beschneidung der missionarischen Aktivitäten und möglicherweise die Verstoßung der Missionare aus Nigeria hätte bedeuten können."38)

In diesem Zusammenhang wird zum Beispiel daran erinnert, daß eine Schlüsselklausel in den meisten der Originalprotektoratsabhandlungen zwischen den traditionellen Behörden in Südnigeria und den Repräsentanten der Britischen Krone lautete: "Allen weißen Geistlichen der christlichen Religion soll es erlaubt sein, ihre Berufung in den Bereichen der vorgenannten Könige und Häuptlinge auszuüben, die ihnen hierdurch vollen Schutz garantieren."39) Sicherlich versetzte diese Klausel die Missionare in eine Lage, in der sie irgendwie als "Agenten" der Kolonialverwaltung erscheinen mußten. Konsequenterweise waren sie daher gezwungen, das Stigma anzunehmen, Verbündete des Imperialismus zu sein, denn sie konnten nicht öffentlich Kritik üben; sie waren von der Kolonialregierung abhängig hinsichtlich der Überlassung von Land und der Gewährung finanzieller Hilfen für ihre Bildungsarbeit. Es ist bekannt, daß sich der Argwohn der heimlichen Übereinkunft erhob, als gewisse Missionare in der frühen Nachkriegszeit - 2. Weltkrieg - öffentlich den "Zikist Nationalismus"40) in ihren Predigten verdammt. Diese Einstellung schlug fehl, denn sie half den nationalistischen Anstrengungen, die Feststellung zu verbreiten, die Missionare seien Gegner der afrikanischen Freiheit.

38) J.S. Coleman, ebda 109.

39) Alan Burns, History of Nigeria (London 1945) 12.

40) Eine Form des Nationalismus, wie sie von Nnamdi Azikiwe, einem der fortschrittlichsten Protagonisten afrikanischer Freiheit und Unabhängigkeit, vorgeschlagen und in die Praxis umgesetzt worden war.

Aus dem Gesichtswinkel rassischen und politischen Erwachens wurde die afrikanische Einschätzung der Beziehungen zwischen Mission und Regierung bedeutsam, weil es die Überzeugung des Nigerianers festigte, daß alle weisen Männer in der einen oder anderen Art gegen die Afrikaner verbündet seien, und daß - selbst wenn er Christ würde - sich sein Status wirtschaftlicher und politischer Unterordnung nicht verbessern würde. Es geschah aus diesem Grunde, daß "der nigerianische Nationalist hinsichtlich der Motive, die hinter den weißen Unternehmungen verborgen lagen, zunehmend zynisch und argwöhnisch wurde, sogar gegenüber solchen karitativer und humanitärer Art. Kurz, unabhängig von Begründung und Richtigkeit, war die nigerianische Haltung von entscheidender psychologischer Bedeutung hinsichtlich der Empfänglichkeit vieler getaufter Eingeborener für rassische und nationalistische Gefühle und Aktivitäten."³¹⁾

7.7 Veröffentlichungen, eine Waffe des Nationalismus

Die Erfahrung zeigt, daß es fast kein besseres Mittel gibt, die Menschen auf Ideologien und brennende Probleme aufmerksam zu machen als durch Veröffentlichungen. Auch in der modernen Welt, in der das Radio und das Fernsehen im Rahmen der Massenmedien eine überaus bedeutende Rolle spielen, gilt dies immer noch. Man denke z.B. an die Chinesische Revolution von 1949, die größtenteils durch auf Plakaten großgedruckte Parolen den Menschen einge-hämmert wurde. Daran kann auch kein Zweifel gelassen werden, daß Flugblätter, Handzettel, Plakate und Zeitungsartikel einen Wahlkampf in seiner heutigen Form

41) J.S. Coleman, ebda 110.

sehr beeinflussen können. Die Vorteile des oben Ausgeführten müssen offensichtlich von den Gründern des Nationalismus in Nigeria erkannt worden sein, weshalb sie weitgehend davon Gebrauch gemacht haben.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß Blyden und Jackson die Zeitschrift "Lagos Weekly Record" herausgaben. Seit Blydens und Casely Hayfords Bemühungen stammen die ersten bedeutenderen nationalistischen Veröffentlichungen in Nigeria von Ladipo Solanke aus dem Yoruba Volksstamm, und J.W. de Graft Johnson aus Cape Coast.⁴²⁾ Beide waren Mitglieder der 1924/25 in London auf die Initiative von Solanke hin gegründeten "West African Students Union (WASU)".⁴³⁾ Die "WASU" selbst wurde von der von Marcus Garvey eingeleiteten panafrikanischen Bewegung sehr beeinflusst.⁴¹⁾ Garvey war auch der Gründer einer Kirche, der "African Orthodox Church", die einige bereits aus südafrikanischen Separatistenkirchen und aus den Schriften Blydens bekannte Elemente enthielt wie z.B. die Vorstellung, daß alle Engel schwarz und alle Teufel weiß seien.⁴⁵⁾ 1920 verkündete er in New York seine "Weltdeklaration der schwarzen Völker" und forderte die Rückkehr aller Schwarzen nach Afrika.⁴⁶⁾ Uns interessiert nämlich

42) S. Ladipo Solanke, United West Africa (or Africa) at the Bar of the Family of Nations, (London 1927). Das Buch befaßt sich ausführlich mit Gedanken über die Befreiung des Afrikaners vom Imperialismus.

43) Vgl. J.S. Coleman, ebda 10 - 15, und Hanspeter F. Strauch, Panafrika (Zürich 1964) 22 - 27.

44) Marcus Garvey, ein Schwarzer, wurde 1885 in Jamaika geboren. Mit der Unterstützung von den Negern in Haarlem, New York, gründete er die "Universal Negro Association", die darauf zielte, dem weißen Rassismus durch einen schwarzen Rassismus ein Ende zu setzen. Vgl. Edmond D. Cronon, Black Moses (Madison 1955) 9.

45) a) Vgl. Hanspeter F. Strauch, ebda 24.

b) Vgl. Imanuel Geiss, Panafrikanismus, (Frankfurt/Main 1968), 122 und 202.

46) Vgl. G. Grohs, ebda 160.

Garveys an dieser Stelle, weil sein Denken Einfluß auf einige der nigerianischen Nationalisten wie Solanke und Macaulay gewonnen hatte. Dies führte dann dazu, daß 1920 in Lagos eine Gruppe der "Universal Negro Improvement Association" gegründet wurde, zu denen einige afrikanische Geistliche christlicher Sekten gehörten und die stark von John Payne Jackson und seiner Zeitung unterstützt wurde.⁴⁷⁾

7.8 Azikiwes Beitrag zur nationalistischen Bewegung in Nigeria

Genauso wie das Denken Garveys Einfluß auf Macaulay hatte, wurde wiederum Azikiwe von Macaulay selbst stark beeinflußt und zwar so sehr, daß beide eng zusammenarbeiteten bis Macaulay 1946 starb.⁴⁸⁾ Beide hatten im April 1946 in Begleitung des Arbeiterführers Michael Imoudu eine Reise durch ganz Nigeria begonnen, wobei Azikiwe den Nigerianern seine politischen Ideen mitteilen wollte. Macaulay starb während der Reise in Kano und wurde von Azikiwe zum nationalen Symbol erklärt.

Nnamdi Azikiwe begriff sehr gut die Macht der Presse und es gelang ihm, sie auch wirtschaftlich auf eine solide Grundlage zu stellen, indem er in den drei bisher wenig miteinander in Kontakt stehenden Regionen Nigerias Provinzausgaben seiner Zeitung "The West African Pilot" erscheinen ließ - in Ibadan, Onitsha, Port Harcourt und Kano. Durch zahlreiche, oft ganz

47) Vgl. ebda.

48) Vgl. E. Isichei, History of Africa since 1800, ebda 283.

provozierende Artikel in den Zeitungen und auch durch seine Bücher "Liberia in World Politics", 1934, und "Renascent Africa", 1937 versuchte er sich bei der Kolonialverwaltung in Nigeria Gehör zu verschaffen. Sein Motto: "Der Unmenschlichkeit des Menschen dem Mitmenschen gegenüber muß ein Ende gesetzt werden"⁴⁹⁾ ist eine klare Widerspiegelung seines politischen Kurses. Auch in seinem Buche "Renascent Africa" gab er ganz deutlich zu verstehen, warum er so viel schrieb und redete: "Es gibt kein anderes Mittel Afrikaner zu erwecken, als durch Reden und Schreiben."⁵⁰⁾

Ganz allgemein gesehen, hat Azikiwe folgende drei neue Elemente in Nigeria wachgerufen:

- a) ein militantes Rassenbewußtsein
- b) eine rapid wachsende sensationelle Presse
- c) den Ansporn zum politischen Einsatz bei einer beträchtlichen Anzahl von gebildeten Nigerianern, die bisher unbekannt und politisch inaktiv waren, so z.B.⁵¹⁾ Ernest Ikoli, Samuel Akisanya usw.

Obgleich sich Azikiwe durch seine Äußerungen und Veröffentlichungen bei den Kolonialbeamten sehr unbeliebt gemacht hatte, so blieben seine Bemühungen doch nicht erfolglos. In erster Linie hatte er sich sehr bemerkbar gemacht und zweitens trugen seine Bemühungen sehr wesentlich dazu bei, daß der nigerianische Nationalismus in ein neues Stadium trat und zwar in das Stadium, welches als Grundlage zur Erlangung der Unabhängigkeit diente.

49) J.S. Coleman, ebda 222.

50) Nnamdi Azikiwe, *Renascent Africa* (Accra 1937) 17.

51) Vgl. J.S. Coleman, ebda 223.

7.9 Beitrag der Missionspresse zur nationalistischen Bewegung

Was Azikiwe durch sein Schreiben und Reden zu erreichen versuchte, diente, wenn auch in militanterer Form, nur der Fortführung dessen, was das christliche Missionsunternehmen bereits in die Praxis umzusetzen begonnen hatte, bevor Azikiwe 1934 aus den USA zurückkehrte. Schon im Jahre 1917 hatten die Missionare angefangen, Zeitschriften und Magazine herauszugeben, welche sich eines weiten Umlaufes erfreuten. In der Tat erschien 1917 die erste Ausgabe von "In Leisure Hours", ein anglikanisches Magazin. Im Jahre 1919 erschien "African Hope" und 1922 die erste Ausgabe des "Nigerian Baptist". In den Jahren 1925 und 1946 lancierten die Wesleyaner "The Nigerian Methodist" bzw. "The Nigerian Methodist Review", während im Jahre 1936 die Römischen Katholiken den "Catholic Herald" und "Catholic Life" zu publizieren begannen. Eine sehr bedeutende Zeitschrift war das "African Church Chronicle", welche 1936 erschien, jedoch nach einigen Jahren zu bestehen aufhörte. In der genannten Zeit wurden wichtige Aufsätze durch die Elite der afrikanischen Kirchen publiziert.⁵²⁾ Es ist ebenfalls bemerkenswert, daß Pater Slattery, populär bekannt als der energische Herausgeber des nigerianischen "Catholic Herald", eine "Politik der Unterstützung der wichtigen Vorhaben der nationalistischen Bewegung durch Leitartikel und neue Aufsätze begründete."⁵³⁾

Die meisten der kirchlichen Zeitungen hatten ein gemeinsames Merkmal - sie stellten Beobachtungen über politische Geschehnisse des Landes an, wenn auch nur in sehr viel geringerem Umfang als die nationalen Zeitungen. Dies zeigt, daß, obgleich die christlichen Missionen sich nicht in der Vorhut der nationalistischen Bewegung

52) Vgl. E.A. Ayandele, *The Missionary Impact*, ebda 342.

53) J.S. Coleman, ebda 112.

befanden, sie doch nicht hinderlich oder verstockt waren hinsichtlich der Annahme des Nationalismus und der politischen Führerschaft, die durch sie hervorgerufen wurde. Die Richtigkeit des Vorgehens ist klar dargestellt in der folgenden Beobachtung von Ayandele: "... ihre Aktivität (die Missionare) fuhr fort, politische Ergebnisse zu zeitigen, indirekt durch ihre Schulen, welche bis zur Erreichung der Unabhängigkeit fortführen, als Pflegestätten für praktisch alle bekannten Nationalisten in Südnigeria zu dienen. Es war kein Zufall, daß, als im Jahre 1923 das Wahlprinzip in das Legislative Council von Nigeria eingeführt wurde, nur der Elite in den Hochburgen der Christen, Lagos und Old Calabar, das Wahlrecht gegeben wurde. Es lag auch in der Logik der Dinge, daß alle sechszehn gewählten Nigerianer und siebenundzwanzig ernannten Mitglieder des Council von 1923 bis 1946 bekennende Christen waren, einschließlich vieler Geistlicher und Journalisten, welche die im Lande erwachenden Funken des Nationalismus entfachten. Sogar bis auf den heutigen Tag liegt die Entwicklung der südlichen Hälfte dieses Landes größtenteils in den Händen der Anhänger des Christentums."⁵⁴⁾

7.10 Würdigung der Mission durch Nationalisten

Trotz der Beschwerden der Nationalisten hinsichtlich gewisser Aspekte des missionarischen Unternehmens, die wir früher dargelegt haben, besteht kein Zweifel daran, daß auf lange Sicht die Nationalisten selbst die einzigen Menschen sind, die den gesamten missionarischen Beitrag für Nigeria in die richtige Perspektive rücken können. Obgleich die Nationalisten im Laufe der Zeit davon abgelassen haben, das Christentum als bestimmend für ihren Kampf und

⁵⁴⁾ E.A. Ayandele, The Missionary Impact, ebda 342.

ihre Haltung zu den nationalen Belangen zu betrachten, hörten manche von ihnen nicht auf, die Missionare in ihren verschiedenen Veröffentlichungen und Reden zu würdigen. Ein Beispiel solch eines Tributes ist der folgende Ausschnitt von Dennis Osadebay, dem Gründer der Igbo State Union: " ... der Missionar hat die afrikanische Erde für das Wachsen des Imperialismus fruchtbar gemacht ... (aber) er hat gleichermaßen geholfen, die Grundlagen für den gegenwärtigen Stand des Nationalismus zu legen. ... Wenn afrikanische Historiker einst ihren eigenen Beitrag zu dem Abenteuer Afrikas mit dem Imperialismus beschreiben, werden sie von den Missionaren berichten als von den größten Freunden, die Afrika hatte."⁵⁵⁾ Auch bereits 1931 wurde den Missionaren ein ähnliches Lob von einem anderen nigerianischen Patrioten, N.D. Adjaye, ausgesprochen. "Sie waren die Pioniere der literarischen Erziehung in unserem Land. Sie betrachteten Schulen als notwendige Wege zum Christentum und sogar heute sind neun Zehntel der Schulen in unserem Land Missionsschulen. Die Missionare waren die besten unserer Freunde."⁵⁶⁾

Diese Stellungnahme verschiedener führender Köpfe Nigerias zeugen von einer Objektivität, die nicht übersehen werden kann. Fazit: Auch wenn es zu Meinungsverschiedenheiten zwischen den christlichen Kirchen und den Nationalisten in Nigeria kam, weiß jeder unbefangene Nigerianer den wertvollen Beitrag des Christentums zur nationalistischen Bewegung hoch zu schätzen.

55) Dennis Osadebay, Easter Reflection, The Missionary in West Africa, West Africa, 5. April 1947, 280.

56) N.A. Adjaye, Nzima Land, (London 1931) 156 f.

8. DAS CHRISTENTUM UND DIE KULTUR IN NIGERIA

8.1 Das Problem des afrikanischen "Randmenschen"

Für den afrikanischen Christen, der die Missionsschule absolviert hatte und nun versuchte, als aktives Mitglied einer christlichen Gemeinde zu leben, stellte sich eine Reihe von bedrängenden Problemen, die sich aus dem Konflikt zwischen europäischen und afrikanischen Welthaltungen ergaben. Die Probleme waren so hautnah, daß die Missionare fast den Boden unter den Füßen verloren hätten. Das, was von ihnen als Hindernis der vollkommenen Missionierung angesehen wurde, als heidnischer Restbestand in einer sich christianisierenden Welt, wurde vom afrikanischen Christen als Rollenkonflikt erlitten und kennzeichnete seine Situation als "marginal man" (Randmensch) zwischen europäischem Geist und afrikanischer Tradition.¹⁾ Selbst der bestangepaßte afrikanische Christ blieb Mitglied einer Großfamilie und damit dem Konflikt ausgesetzt. Die eigentliche Problematik lag also in seiner Rolle als Randmensch; er wollte weder den heilsversprechenden christlichen Glauben verlieren noch seine hochgeschätzte afrikanische Tradition vernachlässigen. Daß er sich nicht imstande fühlte, reibungslos das eine mit dem anderen zu verbinden, bereitete ihm nicht wenig Kopfzerbrechen.

An verschiedenen Stellen dieser Arbeit ist auf diesen Rollenkonflikt der nigerianischen Christen hingewiesen worden. In der christlichen Frühzeit bestanden bereits Reibereien und Konflikte zwischen Christentum und nigerianischer Kultur, und sie bestehen auch heute noch. Der Unterschied besteht aber darin, daß viele Dinge sich gewandelt haben und die Reibungspunkte auf ein Minimum re-

1) Vgl. Gerhard Grohs, ebda 72.

duziert wurden. Die Minderung der Spannung gehört zum Erfolg des Christentums, und darin sieht man einen wesentlichen Aspekt seiner Rolle als Instrument des Friedens in Nigeria. Es ist nun unsere Aufgabe, einige der wichtigsten und bemerkenswertesten Bereiche zu erforschen, in denen Reibungen zwischen beiden vorgekommen sind oder noch vorkommen. Des weiteren wollen wir der Frage nachgehen, wie das Christentum versucht hat und immer noch versucht, mit diesen Reibungen fertig zu werden.

8.1.1 Kultur im allgemeinen

In dieser Arbeit verstehen wir unter Kultur den Anteil der Umwelt, der vom Menschen geschaffen wurde. Er umschließt seinen Lebensweg unter seinen Landsleuten, sein Familienleben, sein religiöses Leben, seine Haltungen, Gebräuche und Traditionen.²⁾ Er enthält auch seine durch Bildung und Übung erzielten Fortschritte und Verfeinerungen im Denken, Benehmen etc., wie auch eine besondere Form oder Art intellektueller Entwicklung oder Zivilisation.³⁾ Gerade in diesem Sinne sagt das 2. Vaticanum folgendes über die Kultur im allgemeinen aus: "Unter Kultur versteht man alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er end-

2) Vgl. S.N. Ezeanya, *The Church speaks to Africa* (Ibadan 1976) 6.

3) Vgl. *The Oxford Illustrated Dictionary* (Oxford 1976) 206.

lich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht - zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit."4) Nach dieser einleuchtenden Beschreibung der Kultur im allgemeinen fährt das Vaticanum II fort zu erklären, daß die Kultur des Menschen notwendig eine geschichtliche und eine gesellschaftliche Seite hat und darum der Begriff der Kultur meist das Gesellschaftliche und das Völkische mitbezeichnet. Man spricht normalerweise von Kulturen in der Mehrzahl, denn aus der verschiedenen Weise des Gebrauches der Sachen, der Arbeitsgestaltung, der Selbstdarstellung, der Religion und der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der rechtlichen Institution, der Entfaltung von Wissenschaft, Technik und Kunst entsteht eine Verschiedenheit der gemeinschaftlichen Lebensformen und der Gestalten, in denen die Lebenswerte zu einer Einheit verschmelzen.5)

In jeder Kultur kann man "Elemente finden, die gut, gerecht und schön sind, Elemente, die dem grundsätzlichen Wohlergehen der Menschheit als Gottes Geschöpfe dienen. Man findet aber ebenfalls, oft Seite an Seite mit dem Guten, üble Elemente, die dem geistlichen und seelischen Wohlergehen des Menschen entgegenstehen."6) Kurz gesagt, Kultur ist das gesamte Lebenssystem, welches vom Wissen und Tun einer Gesellschaft geformt wird.

4) II. Vaticanum, Gaudium et Spes, 2, 53.

5) Ebda; 2, 53.

6) S.N. Ezeanya, ebda.

8.1.2 Afrikanische Kultur

Afrika besteht aus Myriaden von Völkern und Stämmen, von denen jeder seine eigene Sprache, Gebräuche, seinen Glauben, seine Sittenlehre und andere Einrichtungen hat, die die Kultur bilden. Andererseits besteht trotz der Vielheit der Kulturen in Afrika ein offensichtlicher und klarer Grad kultureller Ähnlichkeit, und zwar nicht nur hinsichtlich gewisser religiöser, sondern tatsächlich vieler anderer Aspekte des täglichen Lebens über den gesamten schwarzen Kontinent hinweg. Ein Beispiel pan-afrikanischer Kultur ist die Tatsache, daß die vielen hundert Sprachen, die in afrikanischen Ländern gesprochen werden, wissenschaftlich eingeteilt und auf einige wenige Sprachfamilien zurückgeführt wurden.⁷⁾ "In jedem bestehenden Kunstmuseum sucht eine gewisse Zusammenstellung sichtbarer oder oft auch nicht sichtbarer Charakteristika afrikanischer Kunst ihr eigenes Profil und ihre besondere Eigenart in sich zu vereinigen. Da findet man breit gestreute und oft detaillierte Ähnlichkeiten der Darstellung des Familienlebens, der politischen Organisation und des gesamten Weltbildes."⁸⁾

Solche Ähnlichkeiten manifestieren sich beispielsweise in der gemeinsamen Erfahrung hinsichtlich des Sklavenhandels, der Kolonisation, des Konfliktes zwischen dem Christentum und der traditionellen Religion und des Kampfes für politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit. Woher stammt diese außergewöhnliche Besonderheit

7) Derartige afrikanische Sprachfamilien oder -gruppen umschließen Bantu, Semi-Bantu, Kwa, Nilosaharan, Afro-Asien etc.

8) Theophilus Okere, The Assumption of African Values as Christian Values, in: Lucerna (Enugu, Juli - Dezember 1978) No. 1, Vol. 1, 7.

afrikanischer Kultur? Die logische Erklärung ist, daß die großen Wanderungen und Bewegungen der Völker und das Weitertragen der gleichen Kultur sich von einem Ende des Kontinents zum anderen erstreckte und endlich zu einem Zusammenfluß der Erfahrungen und der ganzen Weltschau führte. Andere Gegebenheiten, die hierzu beitrugen, sind die vielen hundert Jahre geographischer Isolierung von der übrigen Welt, welche zu vermehrten Kontakten innerhalb des Kontinents selbst führten, Kontakte, die sich in einem begrenzten Umkreis vollzogen.⁹⁾ Es genügt hier, als ein Beispiel die folgende bestürzende Ähnlichkeit in der Mythologie über die Ursünde zu nennen, die in drei verschiedenen Ländern Afrikas, die tausende von Meilen auseinanderliegen, von Afrikanern erzählt wird. In jedem Mythos wird die Frau in Verbindung mit der Ursünde genannt, weil in der symbolischen Klassifizierung der vom Manne beherrschten afrikanischen Gesellschaft die Frauen die Schwäche und die Wankelmütigkeit darstellen. Die Mythen selbst erzählen, wie Gott sich wegen der Sünden Gier und Neugier aus der Welt zurückzog.¹⁰⁾

- a) Ein Mythos, der von den Dinka im Sudan erzählt wird, berichtet, daß Gott dem Menschen erlaubt habe, täglich ein Hirsekorn zu pflanzen. Die Frau jedoch war gierig und nahm eine große Hacke, um mehr pflanzen zu können. Während sie das tat, schlug sie Gott mit ihrer Hacke und er zog sich zürnend von der Welt zurück.

⁹⁾ Vgl. T. Okere, ebda.

¹⁰⁾ Die Sünden haben in ihrer Art Ähnlichkeit mit den Vergehen und Sünden, die das Alte Testament erwähnt (Gen. 11, 1 ff und Gen. 19, 26).

- b) Die Ashanti von Ghana berichten, die Frau sei gierig gewesen und habe ihren Mörser bis zum Rande mit Yam-Wurzeln gefüllt. Während sie die Wurzeln zerstieß, schlug die Mörserkeule Gott und er zog sich zürnend von der Welt zurück.
- c) Die Ituri-Pygmäen von Zaïre erzählen, daß Mann und Frau täglich Gott, der in einem freien Raum im Walde lebte, Nahrung brachten. Es war ihnen nicht erlaubt, Gott zuzuschauen, während er die Nahrung einnahm. Eines Tages jedoch war die Frau so neugierig, daß sie stehen blieb und zuschaute, wie Gott aus seiner Hütte kam und aß. Gott wurde zornig und verschwand aus der Welt.¹¹⁾ Dieser Versuch verschiedener afrikanischer Stämme, durch Mythen den Quell der Ursünde zu beschreiben, offenbart die Tiefe und den Wert des religiösen Aspektes der Kultur in Afrika.

8.2 Das II. Vatikanische Konzil und die Kultur

Sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart hat das Christentum die Tatsache erkannt, daß Religion, in welcher Form sie auch immer ausgeübt werden mag, - sei es Hinduismus, Buddhismus, Islam oder Christentum - ein wesentlicher Bestandteil der Kultur ist. Die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils tragen dieser Erkenntnis nicht nur Rechnung, sondern legen erneuerten Nachdruck auf die Verwandtschaft zwischen Religion und Kultur überhaupt. Demzufolge sagt das Konzil in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: "Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den

¹¹⁾ Vgl. Aylward Shorter, *African Culture and the Christian Church* (London 1973) 65.

Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkenntnis durchtränkt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn. Im Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur suchen die Religionen mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen."¹²⁾

Des weiteren erwähnt das II. Vaticanum drei der größten nichtchristlichen Religionen der Welt mit Namen und würdigt ihre Beiträge zum Fortschritt der Menschheit und der Kultur: "So erforschen im Hinduismus die Menschen das göttliche Geheimnis und bringen es in einem unerschöpflichen Reichtum von Mythen und in tiefdringenden-philosophischen Versuchen zum Ausdruck und suchen durch asketische Lebensformen oder tiefe Meditation oder liebend-vertrauende Zuflucht zu Gott Befreiung von der Enge und Beschränktheit unserer Lage. In den verschiedenen Formen des Buddhismus wird das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkannt und ein Weg gelehrt, auf dem die Menschen mit frommem und vertrauendem Sinn entweder den Zustand vollkommener Befreiung zu erreichen oder - sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe - zur höchsten Erleuchtung zu gelangen vermögen. ... Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat."¹³⁾

12) Kleines Konzilskompodium (Freiburg 1966)
Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den
nichtchristlichen Religionen, 2.

13) Vaticanum II, ebda 2 und 3.

Auch in Erkenntnis der Wirksamkeit und Leistung verschiedener anderer Religionen, die nicht namentlich erwähnt sind, führt das Konzil aus: "So sind auch die übrigen in der ganzen Welt verbreiteten Religionen bemüht, der Unruhe des menschlichen Herzens auf verschiedene Weise zu begegnen, in dem sie Wege weisen: Lehren und Lebensregeln sowie auch heilige Riten."¹⁴⁾

In Bezug auf den Zusammenhang zwischen der frohen Botschaft Jesu Christi und der Kultur führt das Konzil aus: "Vielfache Beziehungen bestehen zwischen der Botschaft des Heils und der menschlichen Kultur. Denn Gott hat in der Offenbarung an sein Volk bis zu seiner vollen Selbstkundgabe im fleischgewordenen Sohn entsprechend der den verschiedenen Zeiten eigenen Kultur gesprochen. In gleicher Weise nimmt die Kirche, die im Lauf der Zeit in je verschiedener Umwelt lebt, die Errungenschaften der einzelnen Kulturen in Gebrauch, um die Botschaft Christi in ihrer Verkündigung bei allen Völkern zu verbreiten und zu erklären, um sie zu erforschen und tiefer zu verstehen, um sie in der liturgischen Feier und im Leben der vielgestaltigen Gemeinschaft der Gläubigen besser Gestalt werden zu lassen."¹⁵⁾ In Anlehnung an Eph. 1,10 weist das Konzil darauf hin, daß die frohe Botschaft Jesu Christi die geistigen Vorzüge und Anlagen eines jeden Volkes oder einer jeden Zeit von innen her mit überirdischen Gaben sozusagen befruchtet, festigt, vollendet und in Christus erneuert. Aus diesem Grunde hält es das Konzil für notwendig, daß die Kultur auf die Gesamtentfaltung der menschlichen Person und auf das Wohl der Gemeinschaft sowie auf das der ganzen menschlichen Gesellschaft auszurichten ist.¹⁶⁾

14) Ebda 2.

15) II. Vaticanum, Gaudium et Spes, 2, 58.

16) Vgl. II. Vaticanum, Gaudium et Spes, 2, 58 - 59.

3 Die Katholische Soziallehre und die Kultur.

Viele Jahre noch vor dem II. Vaticanum hat Papst Pius XII. in seiner sozialen Botschaft die Kulturthematik aufgegriffen. Dabei hat er Aussagen gemacht, die darauf hingen, das Verhältnis von der Kirche zur Kultur zu erläutern. Ganz besonders aber würdigt der Papst den Stellenwert der Kultur im Leben des einzelnen Menschen und auch in der gesellschaftlichen Ordnung. Neben der Friedens- und Sozialordnung steht die Kulturordnung im Mittelpunkt der sozialen Botschaft des Papstes. Und da sich nach der katholischen Soziallehre "die Kultur nicht in einem schönggeistigen Ghetto erschöpft, sondern die Bewältigung aller Lebensbereiche durch den menschlichen Geist zum Ziele hat, liegt bereits in der Erstellung der Friedensordnung ein entscheidendes Stück der Kultur-aufgabe."¹⁷⁾ Wie dieses entscheidende Stück der Kulturaufgabe erfüllt werden kann, erläutert der Papst folgendermaßen: "Die katholische Kirche macht sich überhaupt nicht eins mit irgendeiner Kultur; wohl aber ist sie bereit, mit jeder Kultur einen Bund zu schließen: sie erkennt gerne an, was in jeder dem Werk des Schöpfers nicht widersprechend, was mit der Würde des Menschen und seinen naturgegebenen Rechten und Pflichten vereinbar ist, pflanzt aber darüber hinaus den Reichtum der Wahrheit und Gnade Jesu Christi in sie ein und erreicht dadurch, daß die verschiedenen Kulturen, so fremd sie sich gegenüberzustehen scheinen, einander näherkommen und wirklich Schwestern werden."¹⁸⁾

17) Johannes Schasching, Die soziale Botschaft der Kirche (Innsbruck 1963) 248.

18) Utz-Groner, 5124 (Diese Ziffern entsprechen der Numerierung in dem dreibändigen Werk: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens (Soziale Summe Pius XII.), hrsg. von Utz-Groner (Fribourg 1954).

8.4 Afrikanische Kultur und Christentum

- 8.4.1 Nach diesem kurzen Überblick über das Verhältnis des Christentums und insbesondere der katholischen Kirche zur Kultur wollen wir uns jetzt der Lage in Nigeria zuwenden.

Wie in manchen anderen afrikanischen Ländern war der Anfang des ersten Kontaktes des Christentums und der Kultur in Nigeria nicht reibungslos.¹⁹⁾ Auf beiden Seiten gab es also Mißverständnisse, Bitterkeit und manchmal Ratlosigkeit. Der Grund für diese Verunsicherung liegt klar auf der Hand. Für den nigerianischen Mediziner oder traditionellen Priester z.B. - und es gab viele von ihnen - der sich bisher durch die Ausübung seines Amtes seinen Lebensunterhalt verdient hat, würde die Annahme der christlichen Botschaft durch seine Anhänger einen plötzlichen Zusammenbruch seiner eigenen Existenz und der weiteren Aussichten seiner Berufsmöglichkeiten bedeuten. Eine Konfliktsituation wurde unweigerlich heraufbeschworen. Das Herausbrechen einer immer größer werdenden Zahl junger Männer und Frauen aus dem Dorf- und Familienverband führte auf der Ebene des Dorfes und der Familie zu Diskrepanzen in der äußeren Lebensgestaltung und damit im Rollenverständnis, verschärfte den Autoritätskonflikt zwischen den Generationen und erhöhte das Konfliktniveau zwischen christianisierten und nichtchristlichen Familien innerhalb der dörflichen Gemeinschaft.

19) Der Versuch des Christentums, jene Elemente in afrikanischen Bräuchen und Traditionen zu verurteilen, die nicht mit dem christlichen Glauben im Einklang waren, wurde von manchem als "totaler Krieg" gegen die afrikanische Kultur verstanden.

Vor allem aber stellten die Missionsstationen einen Anziehungspunkt für alle Unzufriedenen, Entwurzelten und Aufsteiger dar, die hier neben neuen Aufstiegsmöglichkeiten Arbeit und Brot fanden und zum Kernelement einer neuen Sozialschicht wurden.²⁰⁾ zuwenden.

Auch für die europäischen Missionare, die aus einem ganz anderen Kulturraum stammten, war es ziemlich schwierig, sich mit der kulturellen Lage in Nigeria abzufinden. Eine Missionstätigkeit unter den gegebenen Umständen war also in gewisser Hinsicht ein Abenteuer, auf dessen Erfolg sie sich nicht ganz verlassen konnten.

8.4.1 Der Fall Nigeria

Beginnend mit dem Ende der fünfziger Jahre bis zur Mitte der sechziger Jahre wurden von westafrikanischen Autoren eine Reihe von Romanen geschrieben.²¹⁾ Diese Novellen haben eines gemeinsam: jede von ihnen hat in der einen oder anderen Art Verbindung zur westafrikanischen Kulturtradition und Umgebung. In

²⁰⁾ Vgl. Karl-Eugen Bleyler, Religion und Gesellschaft in Schwarzafrika, Sozial-religiöse Bewegungen und koloniale Situation (Stuttgart 1981) 49.

²¹⁾ Die wesentlichsten Autoren im englischsprachigen Westafrika sind:

- (a) Chinua Achebe, "Things Fall Apart", 1958; "No Longer At Ease", 1960; "Arrow of God", 1964;
- (b) T.M. Aluko, "One Man One Wife", 1959;
- (c) Elechi Amadi, "The Concubine", 1966;
- (d) William Conton, "The African", 1960.

der Tat sind sie von diesen beiden Elementen bestimmt.²²⁾ Dies wird durch die Tatsache bestätigt, daß, obgleich es sich um schriftstellerische Darstellungen handelt, die Ereignisse so lebhaft dargestellt sind, daß jeder, der etwas über die Geschichte der Gegend weiß, leicht einen Bezug zu einigen Aspekten dieser Geschichte in den Erzählungen finden kann. Natürlich konnte das nicht anders sein, denn die Romane befassen sich größtenteils mit dem Wechsel von kulturellen Einflüssen und Umweltbedingungen in Westafrika.²³⁾ An Hand von drei Romanen Chinua Achebes, "Things Fall Apart" (Die Dinge fallen auseinander), "The Arrow of God" (Der Pfeil Gottes) und "No Longer at Ease" (Kein Wohlbefinden mehr) wollen wir nun zweierlei aufzeigen, was im Mittelpunkt dieser Arbeit steht - erstens, wie schwierig der erste Kontakt des Christentums mit der Kultur und Tradition in Nigeria war, und zweitens, wie das Christentum mit den Anfangsproblemen fertig geworden ist und somit letztlich zum Frieden beigetragen hat.

Als Vorbemerkung sei auf folgendes hingewiesen: Auch wenn das Ganze, was sich in diesen drei Romanen abspielt, nur mit erfundenen Igbo-Dorfnamen in Zusammenhang gebracht wird, so sind doch die Erzählungen als für alle nigerianischen ethnischen Gruppen geltend zu verstehen. Bei allen drei Erzählungen handelt es sich um Musterbeispiele, denn überall, wohin die Missionare in Nigeria kamen, sei es bei den Igbo, Yoruba, Urhobo oder Efik, mußten sie dieselben Erfahrungen machen - sich mit der Kultur und der Tradition auseinandersetzen.

22) Vgl. E. Obiechina, *Culture, Tradition and Society in the West African Novel* (Cambridge 1975) 3.

23) "Things Fall Apart" und "One Man One Wife" sind lebendige Zeugnisse dieser Behauptung.

8.4.2 Things Fall Apart (Die Dinge fallen auseinander)

In "Things Fall Apart" schildert Achebe eine Szene, welche klar die Art der Konfrontation, die sich beim ersten Zusammentreffen zweier religiöser Systeme erhob, darstellt. Er behandelt die Frage mit Hilfe von Wortwechseln zwischen der örtlichen Bevölkerung und den gerade angekommenen Missionaren:

"Die Ankunft der Missionare hatte beträchtlichen Aufbruch im Dorf Mbanta verursacht. Sie waren zu sechsen und einer war ein weißer Mann. ... Geschichten über diese seltsamen Menschen waren zahlreich geworden, seit einer von ihnen in Abame getötet und sein eisernes Pferd (sein Fahrrad) an den heiligen Seidenwollbaum angebunden worden war. Und daher kamen alle Leute, um den weißen Mann zu sehen. Es war die Zeit des Jahres, zu der jedermann daheim war. Die Ernte war vorüber."²⁴⁾

Nachdem er die Zuhörerschaft ins Spiel gebracht hat, läßt Achebe den weißen Mann und seine Evangelisten den Feldzug mit den folgenden Worten eröffnen: "Wir sind von dem großen Gott gesandt, um Euch aufzufordern, Eure verkehrten Wege und falschen Götter zu verlassen und Euch zu Ihm zu bekehren, so daß Ihr im Tode erlöst sein werdet."²⁵⁾ Diese Aussage rief eine Frage hervor, die sich in den Gedanken der Umstehenden erhob. Achebe stellt nun das volle Bild vor, indem er folgende Episode erzählt:

²⁴⁾ Chinua Achebe, Things Fall Apart (London 1958) 129.

²⁵⁾ Ebda 129.

"An dieser Stelle sagte ein alter Mann, er habe eine Frage. 'Wer ist dieser Euer Gott', fragte er, 'die Göttin der Erde, der Gott des Himmels, Amadiora des Donnerschlages, oder wer?'

Der Übersetzer sagte dies dem weißen Mann und er antwortete unmittelbar. 'Alle die Götter, die Du aufgezählt hast, sind gar keine Götter. Sie sind Götter des Betruges, die Euch lehren, Eure Gefährten zu töten und unschuldige Kinder zu vernichten. Es gibt nur einen wahren Gott, und er hat die Erde, den Himmel, Dich und mich und alle anderen von uns geschaffen.'

'Wenn wir unsere Götter verlassen und Eurem Gott folgen', fragte ein anderer Mann, 'wer wird uns dann vor dem Zorn der vernachlässigten Götter und Ahnen beschützen?' 'Eure Götter sind nicht lebendig und können Euch keinen Schaden zufügen', antwortete der weiße Mann. 'Sie sind Stücke aus Holz und Stein.' Als dies den Männern von Mbanta übersetzt wurde, brachen sie in schallendes Gelächter aus. Diese Männer müssen verrückt sein, sagten sie sich. Wie könnten sie sonst behaupten, Ani und Amadiora seien harmlos? Und Idemili und Ogwugwu ebenfalls? Und einige von ihnen gingen fort."²⁶⁾

Das wesentlichste Problem, das sich hier stellt, ist, daß die Missionare es sich anscheinend selbst unmöglich machten, von der örtlichen Bevölkerung angenommen zu werden. Unter dem traditionellen System praktisch aller Stämme von Nigeria ist es üblich, daß Fremde in die örtliche Gemeinschaft aufgenommen werden, aber im Falle der Missionare handelten die Bewohner von Mbanta im ersten Augenblick auf eine ausgesprochen ungewöhn-

26) Ebda, 130 - 131. Es wird darauf hingewiesen, daß Ani, Amadiora, Idemili und Ogwugwu nichts anderes als die Namen einiger Götter sind, die von den Dorfbewohnern von Mbanta angebetet und verehrt werden.

liche Art. Man kann vermuten, daß der Grund für diese Handlungsweise darin liegt, daß die Dorfbewohner den Missionaren mißtrauten, weil sie befürchteten, daß sie eine Gefahr für die Gemeinschaft bedeuten könnten. In den Augen der Dorfbewohner waren die Missionare in gewissem Sinne Eindringlinge, die "sobald sie an einen Ort kommen, beginnen, die religiösen und damit ideologischen Grundlagen der Gesellschaft zu zerstören."²⁷⁾ Nach dieser Episode aber kommt ein Wendepunkt, denn in Übereinstimmung mit dem Rest der Geschichte zeigen die Bewohner von Mbanta ein gewisses Maß an grundsätzlicher Toleranz gegenüber den Missionaren. Zum Beispiel erlauben sie ihnen letztlich, eine kleine Kirche zu bauen.

Indem er die Auswirkungen dieses Zusammentreffens beider religiöser Systeme auf die Dorfbewohner erläutert, führt Obiechina aus, daß "die neue Religion anfangs wenig Fortschritte mache, aber nach und nach jene anziehen beginne, denen es unter dem alten System nicht gut gegangen war - die Sklavenkaste, die Mutter von Zwillingen und den Besitzer eines zarten Gewissens, der die traditionelle Ordnung zu hart findet. Für solche Menschen bedeutete die Tatsache, daß die allgemeine menschliche Gleichheit, die allgemeine Vaterschaft Gottes und die allgemeine Brüderlichkeit der Menschen das Erwachen durch die neue Religion unterstützt wurde, das Erwachen unterdrückter Hoffnungen und eines gewissen menschlichen Wertes, der lange unter dem Grabmal des Brauchtums begraben gewesen war."²⁸⁾

27) E. Obiechina, ebda 222.

28) Ebda.

Trotz der Fortschritte, die das Christentum in Mbanta machte, wie in der Erzählung berichtet wird, gab es Gelegenheiten zu Spannungen und Mißverständnissen zwischen der traditionellen Religion und dem Christentum. Es ist sowohl interessant als auch aufschlußreich, an dieser Stelle einen solchen Gegenstand der Spannung zu erwähnen und zu erzählen, wie das Problem endgültig gelöst wurde.

Von einem neu bekehrten Christen, genannt Enoch, einem eifrigen und beinahe fanatischen Christen, wird berichtet, er habe den Geist eines Ahnen entlarvt.²⁹⁾ Diese Tat, die von der traditionellen Autorität als äußerste Grenze der Provokation angesehen wird, erregt den Zorn der Mutter des Geistes. Achebe beschreibt die Szene in einer äußerst pathetischen Weise: "In jener Nacht durchschritt die Mutter des Geistes die Länge und Breite des Clans und weinte um ihren ermordeten Sohn. Es war eine furchtbare Nacht. Selbst der älteste Mann in Umuofia hatte niemals einen so seltsamen und furchterregenden Ton gehört. Es schien, als ob die ganze Seele des Stammes wegen eines großen kommenden Übels weine - um ihren eigenen Tod."³⁰⁾

Am folgenden Tag versammelten sich die Geister und bewegten sich "wie ein wütender Wirbelsturm zu Enochs Anwesen und zerstörten es mit Buschmesser und Feuer, bis es zu einem trostlosen Haufen wurde."³¹⁾

29) In allen nigerianischen Ethnien werden die Geister der Ahnen hoch verehrt; sie sind gewöhnlich dargestellt als schön geschmückte und zuweilen bekleidete Holzschnitzereien. Bei verschiedenen Anlässen, z.B. bei Volksfesten, werden die Ahnen durch eine von Menschen getragene Maske dargestellt. Die letztere hat Enoch entlarvt. Es ist also strengstens verboten, solchen Masken gegenüber irgend ein Zeichen der Mißachtung zu zeigen.

30) Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, ebda 166.

31) Ebda 168.

Nach dieser Szene des Zornes, der Zerstörung und Rache tritt ein Wendepunkt ein - der Punkt der Wiederherstellung- Die Stimme der traditionellen Autorität interveniert, stellt die Ordnung wieder her und wendet das, was ein chaotischer Akt der Rache war, in eine richterliche Entscheidung.³²⁾ Die Spannung vermindert sich und gibt endlich den Weg zur Vernunft frei wie es sich in den Worten Ajofia's zu dem Missionar widerspiegelt: "Du kannst mit uns leben, wenn Du unsere Wege bejahst. Du kannst Deinen eigenen Gott anbeten. Es ist gut, daß ein Mensch die Götter und die Geister seiner Väter anbetet. Gehe zurück zu Deinem Hause, damit Du nicht verletzt wirst. Unser Zorn ist groß, aber wir haben ihn bezwungen, damit wir mit Dir reden können."³³⁾ Dies signalisiert den Beginn einer neuen Aera, einer Aera gemeinsamer Ehrfurcht und Toleranz zwischen den beiden religiösen Systemen.

8.4.3 Arrow of God (Pfeil Gottes)

In "Arrow of God" offenbart Achebe seine Dynamik des sozialen und kulturellen Wechsels. Ganz gezielt läßt er es geschehen, daß das Christentum die traditionelle Gesellschaft mit einer radikalen Alternative konfrontiert.³⁴⁾ In dieser Art nutzt er erfolgreich den Angriff der Christen auf die traditionelle Religion, um die Schleusen der sich überstürzenden Änderungen, die

32) Dies bezieht sich auf die Tatsache, daß die gewaltausübenden Räte von Umuofia, angeführt von ihrem Wortführer Ajofia, den Frieden unter den "angegriffenen Geistern" wiederherstellten und auch Gesten des Friedens und der Enthaltung gegenüber dem weißen Seelsorger machten.

33) Things Fall Apart, ebda 170.

34) Achebe schildert eine Szene, in welcher die Verwerfung des Christentums Verdammung und Zerstörung der Ungläubigen bedeutet. Siehe "Arrow of God", ebda 47 - 49.

folgten, zu öffnen.³⁵⁾ So ergibt es sich, daß im Laufe der Zeit "die Brücken fester gebaut werden und die Zusammenarbeit zwischen Christen und Traditionalisten befestigt wird."³⁶⁾ Das endgültige Ergebnis ist, daß die harten Kanten des traditionalistisch-christlichen Gegensatzes niedergerissen werden konnten. Es hätte kaum anders sein können, denn zu dieser Zeit hatte das Christentum solche Fortschritte erzielt, daß praktisch alle Familien mit Traditionalisten und Christen durchmischt waren.

Im Licht der oben besprochenen Novellen können nun die Mühen, die das Christentum auf sich nehmen mußte, bevor es in Nigeria festen Fuß fassen konnte, besser verstanden und gewürdigt werden. Der Kern der Mühen besteht in der Tatsache, daß das Christentum in Berührung mit dem Ahnenkult kam, welcher jeden Lebensbereich der traditionellen Gesellschaft berührt und nicht nur der Struktur sozialer Verbindungen unterliegt, sondern auch den Mustern wirtschaftlicher, politischer und verwandtschaftlicher Beziehungen. Indem das Christentum eine Anzahl moralischer Werte im Gegensatz zu den von der traditionellen Religion angebotenen vorsieht - eine solidarische Alternative gegenüber der Solidarität des Clans - unterminierte es das traditionelle soziale Leben. Der Aufruf des Christentums zu einer allgemeinen Brüderlichkeit der Menschheit widersprach dem engen Anspruch des traditionellen Systems einer Bruderschaft derjenigen, die durch gemeinsame Vorfahren oder Heiraten verbunden waren. Jedoch sollte das Zusammentreffen beider

35) Vgl. E. Obiechina, ebda 228.

36) Ebda 242.

Systeme gute Resultate zeitigen, denn mit der Zeit schliffen sich die harten Kanten des Konfliktes ab und die Gastfreundschaft zwischen den zu Christen Bekehrten und ihren tradionalistischen Verwandten wurde möglich, bzw. sogar vollständig wiederhergestellt.

8.4.4 No Longer At Ease (Kein Wohlbefinden mehr)

Diese neue Aera des Friedens, des Verständnisses und der Toleranz wird sehr gut beschrieben in "No Longer At Ease". Als Obi Okonkwo nach vierjährigem Studienaufenthalt in England in seine Heimat Umuofia zurückkehrt, versammeln sich seine Verwandten, um ihn im Hause seines Vaters zu begrüßen. Als den Leuten Kola-Nuß gebracht wird, entsteht ein kurzer Augenblick der Verwirrung, denn Kola ist im traditionellen Gebet ein Ritualobjekt, und die Verwandtschaft besteht aus einer Mischung von Christen und Traditionalisten. Der älteste Mann, dessen traditionelle Pflicht es ist, für die Gruppe zu beten und die Nuß zu zerbrechen, hebt sie auf und sagt: "Segne diese Kola-Nuß, so daß, wenn wir sie essen, sie in unserem Leibe Gutes wirkt im Namen Jesu Christi. Und wie es war im Anfang so wird es sein am Ende. Amen." Jedermann antwortete 'Amen!'.³⁷⁾ Der interessante Aspekt dieser Episode innerhalb der Geschichte ist, daß der Älteste, der dieses Gebet spricht, kein Christ, sondern ein betitelter Traditionalist ist. Dieser Älteste wird fortan ein Zeichen für das Vorankommen des Christentums in Igboland im besonderen und in Nigeria im allgemeinen. Durch die Beseitigung von Hindernissen auf dem Wege zum Frieden, zu nachbarschaftlichen Beziehungen und zu Herzlichkeit zeigte sich das Christentum als ein höchst wertvolles

37) Chinua Achebe, No Longer At Ease (London 1960) 52.

Instrument des Friedens und der Emanzipation. In diesem Zusammenhang führt Parrinder deutlich aus: "Eine allgemeine Toleranz erlaubt Angehörigen der verschiedensten Religionen, Seite an Seite zu leben, voneinander zu lernen und den Weg zu einem religiösen Dialog zu bereiten, der in früheren Jahrhunderten schwierig oder unmöglich war. Dieses engere Verständnis aller Religionen, christlich, islamisch und traditionell, kann hilfreich sein für ein besseres Zusammenwirken afrikanischen Lebens gegenüber den vielen Problemen der modernen Zeiten."³⁸⁾

8.5 Neue Tendenz

Soweit Konflikte zwischen der traditionellen Religion in Nigeria und dem Christentum betroffen sind, hat die Geschichte nun erwiesen, daß die hauptsächlichen Gebiete, die als Bereiche des Konfliktes betrachtet wurden, in der Tat keine solchen Bereiche waren. Der Konflikt bestand oft in einem Mangel an gleichwertiger Kenntnis über den Anteil der Arbeit der frühen Missionare, die in Berührung mit der traditionellen Religion kamen.³⁹⁾ Heutzutage hat sich die Lage jedoch zum Besseren gewandelt. Die weitaus angenehmere Atmosphäre ist größtenteils der Tatsache zuzuschreiben, daß die Verkündiger des Evangeliums begonnen haben, die afrikanische Kultur vom Standpunkt der christlichen Botschaft von Frieden und Erlösung zu sehen, wie sie von der Kirche gepredigt wird. Die Tendenz, die afrikanische Kultur zu verdammen ohne sie anzuhören, ist nun Vergangenheit. Dies war es, was Papst Paul VI. möglicherweise bewegte, 1968 zu schreiben, daß "die Kirche mit großer Verehrung die moralischen und

38) G. Parrinder, Religion in Africa, ebda 237.

39) S.N. Ezeanya, ebda 14.

religiösen Werte der afrikanischen Tradition betrachtet, nicht nur wegen ihrer Bedeutung, sondern weil sie sie als providentiell betrachtet als Grundlage für die Ausbreitung der Botschaft des Evangeliums und den Beginn einer neuen Gesellschaft in Christus. ... Die Lehre von Jesus Christus und seiner Erlösung sind tatsächlich die Vervollständigung, die Erneuerung und Vervollkommenung alles dessen, was in menschlicher Tradition gut ist, und dies ist der Grund, warum der Afrikaner, welcher Christ wird, sich nicht selbst ablehnt, sondern die uralten Werte der Tradition 'im Geist und in der Wahrheit' aufnimmt."⁴⁰⁾

Die obige Feststellung des Papstes kann heute bereits in ihren praktischen Auswirkungen in Nigeria und vielen anderen afrikanischen Ländern betrachtet werden. "Der Einfluß des Christentums auf die afrikanische traditionelle Religion fällt zusammen mit dem Zusammenbruch alter Praktiken. ... Der christliche Erfolg gegenüber der alten Religion kann in zerstörten Tempeln, vernachlässigten Festen und Einweihungen festgestellt werden. ... Im täglichen Leben hat die Geldwirtschaft die Ehemitgift verändert, und europäische Rechtsformen haben die Verfahren herkömmlicher Gerichte geändert."⁴¹⁾

Auf dem Wege der Erläuterung und des Vergleiches ist es hier interessant, flüchtig den Einfluß des Christentums auf die westliche Kultur zu betrachten, denn was in dieser Hinsicht in Nigeria und anderswo in Afrika geschehen ist, hat eine Parallele in der europäischen Geschichte.

40) Papst Paul VI., Message to the Hierarchy and to all the Peoples of Africa, 1968, no. 8,4.

41) G. Parrinder, ebda 228. Die Erwähnung eines Zusammenbruches alter Praktiken und ruinierter Tempel ist hier nicht als negativer Erfolg zu verstehen, sondern mehr als Ausdruck des Ablegens von Bräuchen und Traditionen, die nicht mit der christlichen Lehre in Einklang stehen.

8.6 Parellele in der europäischen Geschichte

Der Einfluß des Christentums auf die westliche Kultur ist ein Markstein in der Geschichte Europas geblieben. Bereits bei den ersten Anfängen des Christentums in der Mitte des zweiten Jahrhunderts lesen wir in der Apologie, welche Justin der Märtyrer an den Kaiser Antonius Pius richtet, etwas über den Eindruck, den die neue geistige Bewegung auf die zeitgenössische heidnische Kultur machte. "Hatten wir früher (bevor wir Christen wurden) an unzüchtigen Dingen Gefallen, so huldigen wir jetzt der Keuschheit allein; gaben wir uns mit Zauberkünsten ab, so haben wir uns jetzt dem guten und ungezeugten Gotte geweiht; wenn wir Geldmittel und Besitz über alles schätzten, so stellen wir jetzt, was wir haben, in den Dienst der Allgemeinheit und teilen jedem Dürftigen davon mit; haßten und mordeten wir einander und hielten wir mit denen, die nicht unseres Stammes sind, wegen der verschiedenen Stammesgewohnheiten nicht einmal Herdgenossenschaft, so leben wir jetzt nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen, beten für unsere Feinde und suchen die, welche uns mit Unrecht hassen, zu bereden, daß auch sie nach Christi schönen Weisungen leben und guter Hoffnung seien, daß auch sie dieselben Güter wie wir von dem allherrschenden Gott erlangen werden."⁴²⁾

Trotz der oft wiederholten gegen die Missionare erhobenen Anklage "wegen ihrer Unkenntnis, ihres Mißverstehens oder Mißdeutung der nützlichen Funktionen einiger Gebräuche und Einrichtungen in der gefestigten traditionellen Gesellschaft von Nigeria"⁴³⁾ besteht kein

42) Zitiert nach der Übersetzung aus dem Lateinischen von O. Bardenhewer, Die beiden Apologien Justins des Märtyrers (Kempten und München 1932) 78.

43) E.A. Ayandele, The Missionary Impact ..., ebda 330.

Zweifel, daß in soziologischer Hinsicht das Christentum einen gewaltigen positiven Einfluß auf die Nation als Ganzes hatte und immer noch hat. Um dieses Ziel zu erreichen, mußte der Missionar notwendigerweise Revolutionär sein und zwar zu einem beträchtlichen Teil. Indem er das war, folgte er nur dem Beispiel Jesu Christi, der durch die Bergpredigt eine neue und revolutionäre Ordnung in die Welt einführte.: "Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten; wer aber jemand tötet, soll dem Gericht verfallen sein. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein; und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf! soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; ..Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen ..." ⁴⁴⁾. Diese neue Haltung, befohlen durch Jesus Christus, ist der Grund, warum "keine Gesellschaft christianisiert werden kann, ohne sie bis zu einem gewissen Punkt zu beunruhigen." ⁴⁵⁾ Der Katalog der Veränderungen, die Justin erwähnt, wie oben dargestellt, bezeugt diese Behauptung in einer sehr konkreten Form für das zweite Jahrhundert in Europa. Die nigerianische Lage unterschied sich in keiner Weise besonders von derjenigen, die Justin beschreibt.

8.7 Der Einfluß der traditionellen Religion auf das Christentum in Nigeria

Anfangen von den Missionsreisen des Hl. Paulus bis zur Regierung von Papst Johannes Paul II., der sich zufällig selbst offen als "den reisenden Papst" bezeichnet hat, waren die Beziehungen zwischen Religion und Kultur in

⁴⁴⁾ Mt., 5, 21 - 22; 43 - 44.

⁴⁵⁾ E.A. Ayandele, The Missionary Impact ..., ebda 330.

Europa lang genug, um dem Rest der Welt ein überwiegend europäisches Christentum zu vermitteln. Das hätte auch nicht anders sein können, denn es ist eine historische Tatsache, daß die fortschreitende Christianisierung europäischer Kultur parallel läuft mit einer gleichermäßen fortschreitenden Europäisierung des Christentums. Der Katholizismus beispielsweise, so wie wir ihn heute kennen, wäre undenkbar ohne die besonderen Beiträge von jedem der verschiedenen Genies der einzelnen Völker Europas - griechische Philosophie, römisches Gesetz, deutsche Mystik, italienische Kunst und Architektur, gallischer Verstand. All diese Zweige der Wissenschaft und Kultur haben ihre unauslöschliche Spur auf dem Katholizismus hinterlassen.⁴⁶⁾

Wenn man versucht, den oben für Europa beschriebenen Prozeß der gegenseitigen Beeinflussung von Religion und Kultur auf die nigerianische Lage anzuwenden, kommt ein neues Bild zum Vorschein. Dieses neue Bild enthüllt, daß heute in Nigeria ein Zustand erreicht ist, in dem man nicht nur notwendigerweise vom Blickpunkt des Einflusses des Christentums auf die traditionelle Religion ausgehen muß, sondern auch vice versa. Das ist ganz logisch, denn der Bekehrte läßt seinen kulturellen Hintergrund nicht zurück; er gelangt nicht zum Christentum mit einem unbeeinflussten Verstand. Die Feier der christlichen Liturgie ist beispielsweise in den letzten Jahren soweit von den traditionellen Lebensformen berührt worden, daß man kaum irgendwelche Spuren fremder Elemente finden kann. Der verbreitete Gebrauch örtlicher Musikinstrumente, die Bevorzugung vieler der in Nigeria bedeutungsvollen Namen bei der Taufe (anstelle fremder und weniger bedeutungsvoller), das erwachte Interesse für nigerianische christ-

46) Vgl. T. Okere, ebda 8 - 9.

liche Kunst usw. sind Anzeichen des positiven Einflusses, der von der traditionellen Religion auf das Christentum ausgeübt wird. So lange diese Dinge "in einer Art betrieben werden, daß sie nicht zu Ideen führen, die dem christlichen Glauben widersprechen"⁴⁷⁾, besteht Hoffnung für eine bessere und fruchtbarere Zusammenarbeit zwischen dem Christentum und der traditionellen Lebensführung in Nigeria. Natürlich ist dies eine Hoffnung, die auf Frieden und Harmonie beruht.

8.8 Zusammenfassung

Alles, was hier vorgetragen wurde, kann auf folgende Weise kurz zusammengefaßt werden: Religion ist ebenso wie die Kultur ein wesentlicher, untrennbarer Aspekt der menschlichen Existenz. Dies ist ein weltweites Phänomen, ungeachtet der Art der in Frage stehenden Religion und Kultur. Mit anderen Worten: Religion und Kultur können als Zwillinge betrachtet werden - sie sind wesentliche, untrennbare und voneinander abhängige Aspekte menschlichen Lebens. Wie die Beziehung zwischen Christentum und Europa überzeugend beweist, sind Religion und Kultur so eng miteinander verwandt und verknüpft, daß es für die Gesellschaft jedes beliebigen Landes tatsächlich unmöglich ist, eine Kultur ohne Religion oder eine Religion ohne Kultur zu finden.

Unter besonderem Hinblick auf Nigeria gibt es genügend geschichtliche Beweise dafür, daß die erste Berührung zwischen dem Christentum und der traditionellen Religion unter anderem die enge Verwandtschaft zwischen der Kultur

47) G. Parrinder, ebda 229.

und der traditionellen Religion der verschiedenen ethnischen Gruppen enthüllt.⁴⁸⁾ Dies bestätigt wiederum die Feststellung eines führenden Psychologen und Soziologen, daß "keine Kultur je existiert oder sich entwickelt hat außer in Verbindung mit einer Religion."⁴⁹⁾

Das manchmal heftige Aufeinanderprallen zwischen dem Christianisierungsvorgang und einer traditionellen Religion, so wie dies von Achebe in "Things Fall Apart" dargestellt wird⁵⁰⁾, kann bis auf die Urkirche zurückverfolgt werden. Man denke z.B. an die Erfahrung des Paulus in Athen: In Athen "erfaßte ihn heftiger Zorn; denn er sah die Stadt voll von Götzenbildern. Er redete in den Synagogen mit den Juden und Gottesfürchtigen, und auf dem Marktplatz sprach er täglich mit denen, die er gerade antraf. Einige von den epikureischen und stoischen Philosophen diskutierten mit ihm, und manche sagten: Was will denn dieser Schwätzer? Andere aber: Es scheint ein Verkünder fremder Gottheiten zu sein. ... Sie nahmen ihn mit, führten ihn zum Areopag und fragten: Können wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du da vorträgst? Du bringst uns recht befremdliche Dinge zu Gehör."⁵¹⁾

Wie Bleyler zu recht bemerkt, war eine tiefgreifende Beeinflussung der traditionellen Gesellschaft durch das Christentum nicht zu vermeiden. "Wenn die missionarischen Tätigkeiten - Schulung und Christianisierung - auch die traditionelle Gesellschaftsordnung

48) s. Ausführungen unter 8.1, Das Problem des afrikanischen "Randmenschen".

49) G. Zunini, Man and his Religion - Aspects of Religious Psychology (London 1969) 145.

50) Chinua Achebe, Things Fall Apart, ebda 129.

51) App. 17, 16 - 20.

als solche nicht direkt angriffen, sondern unmittelbar nur auf jene einwirken konnten, die sich, aus welchem Grunde auch immer, der Obhut der Missionare anvertraut hatten, so waren die Auswirkungen der missionskirchlichen Einflüsse auf die Geschlossenheit der alten Gesellschaft und auf die Autorität der Alten doch beträchtlich."⁵²⁾ Diese Konfliktsituation war aber ein Prüfstein, mit dem das Christentum fertig werden mußte, um in Nigeria festen Fuß fassen zu können.

⁵²⁾ Karl-Eugen Bleyler, ebda 48.

9. POLYGAMIE - EIN STEIN DES ANSTOSSES AUF DEM WEGE DES CHRISTENTUMS IN NIGERIA ?

I

9.1 Allgemeine Übersicht

An verschiedenen Stellen dieser Arbeit ist das Wort "Polygamie" und ihr Platz in der nigerianischen Gesellschaft erwähnt worden. In Verbindung mit den Aktivitäten der christlichen Missionare wurde ausgeführt, daß Polygamie oder Polygynie¹⁾ nicht nur ein Dorn im Fleisch der Missionare, sondern ein wesentlicher Faktor des Wortgefechtes in der Kirche vieler afrikanischer Länder war und noch immer ist. Um einen tieferen Einblick in das Dilemma zu gewinnen, dem sich die Missionare gegenübersehen, und um zu verstehen, wie dies die Arbeit der Verkündigung des Evangeliums beeinflusste, wird hier nun dieses vielköpfige soziale Problem in Nigeria und den christlichen Kirchen des Landes näher untersucht.

Im 15. und 16. Jahrhundert nahmen römisch-katholische Missionare mit Häuptlingen und Stammesangehörigen in West- und Ostafrika Kontakt auf. Gleich am Anfang war der Konflikt zwischen der christlichen Monogamie und der afrikanischen Polygamie ein brennendes Problem. Fast alle christlichen Missionen in Afrika waren sich darüber einig, daß ein getaufter Christ, der mehr als eine Frau heiratete, exkommuniziert oder streng bestraft werden sollte. Es meldeten sich aber Meinungsverschiedenheiten im Falle z.B. eines

1) In dieser Arbeit wird das Wort "Polygamie" im Hinblick auf die Verbindung eines Mannes mit zwei oder mehr Ehefrauen benutzt, obgleich dieser Ausdruck auch die Verbindung einer Frau mit mehreren Ehemännern - Polyandrie - beinhaltet. Polygynie bezeichnet in der Fachsprache die Mehrzahl der Ehefrauen, genau so, wie Polyandrie die Mehrzahl der Ehemänner bezeichnet.

afrikanischen Konvertiten, der bereits drei Frauen hatte.²⁾ Diese Situation veranlaßte im Jahre 1899 Eugene Stock, folgende Fragen zu stellen:

"Angenommen, die erste Frau ist, zeitlich gesehen, alt und kinderlos, die zweite Mutter aller seiner Kinder und die dritte die jüngst verheiratete und die Lieblingsfrau. Welche soll er behalten? Und was soll mit den beiden anderen geschehen, die entlassen werden? Sollen sie für verheiratet oder unverheiratet gehalten werden? Dürfen sie andere Männer heiraten? Was geschieht mit den Kindern?"³⁾

Stocks nachhackende Fragen zeigen die Größe des Problems, mit dem der Polygamist und seine ganze Familie konfrontiert waren; er, seine Frauen und Kinder, sind sehr tief darin verwickelt. Daher bedarf die Lösung einer vorsichtgigen Berücksichtigung aller; eine zufriedenstellende Lösung war aber sehr selten zu erzielen.

Fast ein halbes Jahrhundert bevor Stock seine Fragen stellte, hatten verschiedene Missionare schon vorgeschlagen, was sie für ideale Lösungen des Problems der Polygamie und der damit verbundenen Schwierigkeiten hielten. Einer der bekanntesten Vorschläge stammte von Henry Venn von der C.M.S. In einer 1856 veröffentlichten Schrift nahm Venn folgendermaßen zum Problem der Polygamie Stellung:⁴⁾

-
- 2) Vgl. Lyndon Harries, Christian Marriage in African Society. in: Arthur Phillips (Hrsg.) Survey of African Marriage and Family Life (London 1953) 336 - 344.
- 3) Eugene Stock, History of the Church Missionary Society. 3. Bd. (London 1899) 646.
- 4) Venns Stellungnahme bekräftigte u.a. die bisherige Praxis der anglikanischen Missionare in Yorubaland.

"Insofern als die Eheschließung ein gesetzlich geschlossener Bund nach dem Landesbrauch ist, so muß den Konvertiten erklärt werden, daß ihnen obliegt, den eingegangenen Bund einzuhalten, indem man für die Frauen und Kinder aufkommen und auch alles wieder gutmachen müßte, was die Trennung den Frauen an Schaden zufügen sollte; das Zusammenleben müßte im Ganzen als unberechtigt verworfen werden."⁵⁾

Die mit der Zulassung der Polygamisten zur Taufe verbundene Gefahr erkannte Venn sehr gut: "Aus der Zulassung der Polygamisten zur Taufe müssen große offensichtliche Übel entstehen. Es wäre z.B. schwierig, getaufte Konvertiten, die zur Sünde versucht werden, davon zu überzeugen, daß es gerecht ist, einen Polygamisten aus der Kirche auszuschließen, der nach der Taufe Polygamist geworden ist, während ein anderer Polygamist, der vor der Taufe einer geworden ist, zur Kirche zugelassen und ihr Mitglied wird."⁶⁾ Venns Stellungnahme ist typisch für die Haltung der meisten anglikanischen Missionare in Afrika im 19. Jahrhundert.

In Anlehnung an das Eherecht vertraten die römisch-katholischen Missionare den Standpunkt, daß die Ehe eines Polygamisten mit seiner ersten Frau gesetzlich und gültig sei. Alle anderen Ehen, die er während der Dauer der ersten Ehe eingeht, seien von vorneherein ungültig.⁷⁾ Dies läuft dann darauf hinaus, daß die erste Frau eine gesetzlich anerkannte Ehefrau ist, während seine Beziehung zu den anderen Frauen die des Ehebruches ist. Die erste Ehe, obwohl nur nach einheimischem Recht und Brauch geschlossen, wird als eine verbindliche Ehe anerkannt.

5) Zitiert nach Lyndon Harries, ebda 345.

6) Lyndon Harries, ebda 345.

7) Vgl. Codex Juris Canonici 1069, 2. Siehe auch Lyndon Harries, ebda 355.

In ihrer Anwendung des Eherechtes bezogen die römisch-katholischen Missionare folgendermaßen Stellung: Wenn eine Konversion stattfindet, ist die erste Ehe die einzig verbindliche, es sei denn der Casus Apostolicus (1. Kor. 7, 10 - 16) träte in Kraft. Sollte sich aber die erste Frau von ihrem Mann trennen, weil er gläubig geworden ist, so hat er das Recht, zu heiraten, wen er will; eine neue christliche Eheschließung muß aber vorher stattfinden. Wenn die Frauen eines Ungläubigen Christinnen werden wollen, so darf nur die erste zur Taufe zugelassen werden; die anderen müssen ihn verlassen. Weigert sich ein Polygamist, seine Frauen zu entlassen außer der ersten, so darf er nicht zum Katechumenat zugelassen werden; er darf auch nur ausnahmsweise auf dem Sterbebett getauft werden.⁸⁾

Von allen zur damaligen Zeit tätigen christlichen Missionaren waren die römischen-katholischen die strengsten in ihrer Anwendung des Eherechtes, was nicht wenige Afrikaner als Hindernis auf dem Weg zur vollen Mitgliedschaft in der Kirche empfanden.

Allgemein gesehen war die Einstellung der Missionare von Anfang an klar: Monogamie war das christliche Ideal der Ehe und ist es geblieben. Davon wollten die Missionare nicht abweichen. Sie hatten keine Schwierigkeiten, die Praxis der Einehe in der Kirche zu lehren, da sie sich auf das Neue Testament als auf die Grundlage ihrer Haltung berufen konnten: "Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden

5) Zitiert nach Lyndon Harries, ebda 345.

6) Lyndon Harries, ebda 345.

7) Vgl. Codex Juris Canonici 1069, 2. Siehe auch Lyndon Harries, ebda 355.

8) Vgl. Lyndon Harries, ebda 355.

ein Fleisch sein. ... Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen." (Mt. 19, 5 - 6)! Um zu Verhindern, daß sie von schwierigen Heiratsproblemen heimgesucht wurden, wichen die Missionare allen Kompromissen aus. Die Beschlüsse der Konferenz der Protestantischen Missionen in Le Zoute, Belgien, im Jahre 1926, beispielsweise, reflektieren diese Haltung sehr gut. Auf dieser Konferenz gaben die Missionare zu, daß ihr magerer Erfolg in Afrika hauptsächlich ihrem Mangel an Verständnis und ihrer fehlenden Bereitwilligkeit, die guten Dinge im Erbe des Afrikaners anzuerkennen, zuzuschreiben war. Trotz dieses Eingeständnisses lautete die endgültige Resolution: "Diese Konferenz ist davon überzeugt, daß die christliche Gesellschaft sich auf das christliche Familienleben gründen muß, und daß das Ideal des christlichen Familienlebens nur in der Form der Einehe realisiert werden kann."⁹⁾ Diese Entscheidung entfachte natürlich eine starke Kritik von Seiten gebildeter Afrikaner und anderer, welche die "verstärkte Monogamie" als einen Versuch betrachteten, die anerkannte Institution der Polygamie zu zerstören.¹⁰⁾ Diese Kritik hat bis zum heutigen Tag überdauert. Einer der lautstärksten Kritiker in Nigeria ist Ayandele, der behauptet: "Eine genaue Erforschung der Argumente sowohl der Vertreter wie der Gegner der Polygamie in Nigeria hinterläßt den Eindruck, daß die Haltung der Missionare weder aus der Hl. Schrift, noch aus Verstandesgründen noch auf einer hypothetischen Grundlage vertretbar ist."¹¹⁾ Er fährt dann fort, zu erklären, daß folgerichtig alle christlichen Missionen dem Dilemma gegenüberstehen, daß ihre Kirchen von verschiedenen Polygamisten gefüllt werden, deren Geld sie nicht verweigern

9) Zitiert nach E. Smith, *The Christian Mission in Africa* (London 1926) 51.

10) Die traditionelle afrikanische Gesellschaft hat die Polygamie stets als legitime Form der Ehe und des Familienlebens betrachtet.

11) E.A. Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria*, ebda, 335.

können und die gleichzeitig nicht als vollgültige Mitglieder der Kirche betrachtet werden können. Auf der anderen Seite meint er, wachse die Zahl der afrikanischen Kirchen¹²⁾ beträchtlich durch die Aufnahme von Polygamisten in ihre volle Mitgliedschaft.¹³⁾

9.2 Argumente zugunsten der Polygamie in Nigeria und anderen afrikanischen Ländern

Es wird häufig argumentiert, die Polygamie sichere die Geburt zahlreicher Kinder, so daß Status und Besitz weitergegeben und die Familie sich in Raum und Zeit weiter ausdehnen könne. Die hohe Rate der Kindersterblichkeit in der afrikanischen Gesellschaft wird ebenfalls als einer der Gründe der Verteidigung der Polygamie angeführt. Um für die Anzahl der Kinder, die als Babies sterben, Ersatz zu schaffen, ist eine Mehrzahl von Ehefrauen notwendig. In der frühen traditionellen nigerianischen Gesellschaft konnte jedes Kind, welches zur Mannesreife gelangte, seine eigene Landwirtschaft und Sklaven haben und damit zu grösserer wirtschaftlicher Macht der Familie beitragen. Dies erklärt, warum Männer in matrilinealen Gesellschaften wie jene der Trobriand in Melanesien keine Neigung zeigen, die Polygamie zu praktizieren. Soweit die Kinder nicht ihnen gehören und folgerichtig ihren Status und ihr Eigentum nicht erben, sehen sie sich nicht veranlaßt, die Polygamie auszuüben.¹⁴⁾

12) Christliche Sekten, die sich von größeren christlichen Gemeinschaften wie den Methodisten, Katholiken oder Baptisten abgespalten haben. Einige dieser Sekten vertreten eine so liberale Haltung gegenüber den afrikanischen Traditionen, daß sie keinen Anstoß nehmen an einigen afrikanischen Institutionen wie der Reinkarnation und der Polygamie, welche von den größeren Religionsgemeinschaften total abgelehnt werden.

13) Vgl. E.A. Ayandele, ebda 335.

14) a) Vgl. A. Shorter, ebda 173.

b) Vgl. G. Grohs, ebda 72 - 74.

Man glaubt, Polygamie sei die passendste Lösung im Falle der Unfruchtbarkeit der ersten Frau. Sie würde es vorziehen, die erste Frau zu bleiben, anstatt geschieden und dadurch mit der Notwendigkeit konfrontiert zu werden, einen anderen Gatten finden zu müssen.

Weiterhin argumentiert man, daß in Zeiten der Not immer eine Hilfe zur Hand ist, wenn eine Familie aus mehreren Ehefrauen mit ihren Haushalten besteht. Dies wird als gemeinsame Existenz mit üblichen Funktionen in dieser oder einer ähnlichen Art betrachtet: wenn beispielsweise eine Frau entbindet, sind andere Frauen da, die sie pflegen und während der Genesungszeit für ihre anderen Kinder sorgen. Stirbt eine Frau, so sind andere da, die die Sorge für die Kinder übernehmen. Im Krankheitsfall werden andere Frauen Wasser holen, das Feuerholz hacken, kochen und andere Arbeiten für die Familie verrichten, so daß das Leben der Familie nicht gefährdet ist.¹⁵⁾

Viele Frauen zu haben, wird als Zeichen des großen Reichtums betrachtet, der nötig ist, um den Brautpreis für sie zu bezahlen. Wiederum wird es in sich als ein Zeichen des Reichtums betrachtet, weil die Arbeit der Frauen Nahrung und Geld einträgt, und die Töchter ihrerseits erneutes Brautgeld einbringen.

Von einem gesellschaftlichen Gesichtspunkt aus gesehen, stellt man sich die Polygamie als einen Weg vor, soziale Gerechtigkeit zu üben, indem man für alle Frauen Gatten vorsieht. In diesem Sinne verteidigte ein führendes Mitglied der African Church¹⁶⁾ die Ausübung der Polygamie in seiner Kirche durch die Erklärung: "Der Zölibatär ist selbstsüchtig und lebt für sich selbst. Der Monogamist ist

15) Vgl. John S. Mbiti, African Religions and Philosophy (London 1969) 142 - 143.

16) Eine unabhängige religiöse Sekte in Nigeria.

besser; er dient dem anderen, obgleich dies zum Ausschluß anderer führt. Der Polygamist ist der beste, denn er führt ein Opferleben, um ein Heim für andere zu schaffen, mehr oder weniger Beistand, sagen sie, für ihn selbst."¹⁷⁾

Ein weiteres Argument geht dahin, daß in Gesellschaften, in denen der Geschlechtsverkehr während der Stillperiode verboten ist, die Polygamie als Hilfsquelle diene, um den Nöten des Gatten abzuhelpen. Sie helfe nicht nur, von Seiten des Gatten Untreue zu verhindern, sondern auch den Zugang zur Prostitution zu vermeiden.

In den modernen Zeiten, da viele Männer in Städten leben und arbeiten, wird argumentiert, daß die Polygamie sehr wertvoll sein könne. Wenn der Gatte mehrere Frauen habe, könne er problemlos eine Frau mit sich in die Stadt nehmen, um mit ihr zu leben, während die anderen Frauen im Dorfe bleiben, um dort für die Kinder und den Familienbesitz zu sorgen. Später tauschen dann die Frauen diese Positionen aus. Man argumentiert, in solchen Fällen sei es unwahrscheinlich, daß der Gatte sich eine Konkubine halte oder Prostituierte aufsuche. Den Frauen werde ebenfalls Gelegenheit geboten, ihre Ehemänner zu sehen und sich an ihnen zu erfreuen und ihre ehelichen Gefühle zu befriedigen ohne ein unerträglich langes Warten, bis sie wieder mit dem Gatten vereint sind. Auch manchen der Kinder gelinge es, mit dem Vater in die Stadt zu ziehen, wenn ihre Mutter dort ist. Auf diese Art werden einige familiäre Probleme beseitigt.¹⁸⁾

17) Ayo Ajala, African Communion, its Aims and Objects, in: The African Church Chronicle (April - Juni 1936) 12.

18) Vgl. J.S. Mbiti, ebda 143.

Kritiker der Polygamie, insbesondere die Missionare, führen an, daß einige Frauen in der traditionellen Gesellschaft die Polygamie nicht schätzen und daß sich durch Streitigkeiten zwischen den Frauen und folgerichtig auch zwischen ihren Kindern und schließlich auch mit dem Gatten ein Teufelskreis bildet. Diesem Argument wird jedoch schnell durch solche Protagonisten der Polygamie wie Ayandele entgegengewirkt, der ausführt, daß in der Hauptsache in polygamen Familien die Harmonie vorherrsche, weil die exakte Position und die Pflichten einer jeden Frau sowie die Art des Betragens zwischen ihnen durch die Tradition klar festgelegt seien. Er fährt dann weiter fort zu erklären, daß "die einheimischen Frauen eine Einrichtung schätzten, von der sie viele Vorteile hatten. Die erste Frau freute sich, wenn ihr Gatte eine zweite nahm. Für sie bedeutete es eine Anhebung ihrer Stellung, denn auf diese Weise wurde sie die Hauptfrau und Herrin des Hauses, welche die Oberaufsicht über die anderen Frauen führte. Bei ihrem Gatten hatte sie eine bevorrechtigte Stellung inne und genoß in der Regel sein Vertrauen in besonderer Weise. Gleichzeitig bedeutete es für jede Frau eine Erleichterung der Arbeit, denn diese wurde nunmehr aufgeteilt unter mehrere und eine jede hatte mehr Zeit für ihre eigenen Angelegenheiten."¹⁹⁾

Mbiti versucht seinerseits, die geistigen Vorteile der Polygamie zu loben. Hierzu nimmt er wie folgt Stellung: "Wenn die philosophische oder theologische Haltung gegenüber Ehe und Fortpflanzung bedeutet, daß diese eine Hilfe für die teilweise Wiedererlangung oder Gewinnung der verlorenen Unsterblichkeit sind, je mehr Frauen ein Mann hat, umso mehr Kinder wird er wahrscheinlich haben, und je mehr

¹⁹⁾ E.A. Ayandele, ebda 336.

Kinder, umso stärker wird die Macht der 'Unsterblichkeit' in jener Familie. Derjenige, der eine zahlreiche Nachkommenschaft hat, hat die stärkste denkbare Bestätigung der Unsterblichkeit, er wird wiedergeboren in der großen Zahl seiner Nachkommen und es sind viele da, die sich seiner erinnern, nachdem er physisch gestorben ist und seine persönliche Unsterblichkeit erlangt hat."²⁰⁾

Trotz der systematischen und logischen Argumente von Ayandele und Mbiti zugunsten der Polygamie in Nigeria und in ganz Afrika muß gesagt werden, daß beide Argumentatoren eine gewisse Objektivität vermissen lassen. Zum Beispiel wird kein Versuch unternommen, die Polygamie und ihre negativen Auswirkungen auf die Gesellschaft weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart zu untersuchen. Darüber hinaus wird kein ernsthafter Versuch gemacht, den Hauptgrund zu erklären, weshalb die Missionare auf der Monogamie für ihre Bekehrten bestanden. Die Anstrengungen der Missionare, das Wort Gottes in Übereinstimmung mit den biblischen Richtlinien und der christlichen Lehre zu verkündigen, und ihre Versuche, die Bekehrten dazu zu bewegen, diese Lehren in die Tat umzusetzen, war einfach an die angeblich kompromißlose Haltung der Missionare gebunden.

Es besteht kein Zweifel, daß die Missionare, geleitet von dem Grundsatz, daß es ihre Pflicht war, das Wort Gottes gläubig und unverfälscht zu verkünden, alle Konzessionen und Versprechungen zu vermeiden suchten, die nicht nur der christlichen Lehre entgegenstanden, sondern auch ihre Bemühungen in anderen Sektoren unwirksam machen würden. Es

²⁰⁾ J.S. Mbiti, ebda 142.

ist sehr wahrscheinlich, daß das, was zeitweise als "eine kompromißlose Haltung" der Missionare bezeichnet wurde, tatsächlich nichts anderes war, als ihr Bestehen auf der Verkündigung und Ausübung der christlichen Lehre, insbesondere im Hinblick auf solche praktischen Dinge wie Taufe, Heirat und Begräbnis der Christen.

9.3 Die sozialen Nachteile der Polygamie

In einem Land wie Nigeria, wo die Kosten der Lebenshaltung so gut wie diejenigen des Brautpreises zu unwahrscheinlicher Höhe ansteigen, ist die Polygamie zunehmend schwer zu erhalten. In städtischen und industrialisierten Gemeinden wie Lagos, Port Harcourt und Benin City ist es sehr schwierig, Wohnungen für polygame Haushalte bereitzustellen, ganz besonders in einer Ära, in der die Bewegungsfähigkeit der Familien immer mehr zunimmt. Je kleiner die Familie ist, desto einfacher ist es, sie von Ort zu Ort zu bringen, wenn die Umstände es erfordern.

Unter dem Einfluß westlicher Zivilisation dämmert es vielen Leuten, daß die Polygamie eine Familie von beträchtlicher rechtmäßiger Verworrenheit mit sich bringt; sie vermindert den erzieherischen Einfluß des Vaters auf seine Kinder. Über all das hinaus ist sie jedoch unvereinbar mit der bildungsmäßigen und wirtschaftlichen Emanzipation der Frauen und ihren Wünschen, unabhängige Rollen in der Gesellschaft zu spielen.²¹⁾ Auch wenn nicht ausschlaggebend, ist die Polygamie eine der häufigsten Gründe für Trennung und Scheidung. Bezieht man diese klare Tatsache in die Überlegungen ein, daß eine Frau entweder aus wirklicher Liebe zu ihrem Gatten oder aus Eifersucht ihn nicht mit einer anderen Frau teilen will, dann überrascht es nicht, daß manche ersten Frauen ihre Ehemänner vollständig verlassen oder nach einem anderen Mann Ausschau halten.

21) Vgl. A. Shorter, ebda 174.

Sexuelle Eifersucht und Zänkereien sind übliche Probleme in der polygamen Familie. Ein Ehemann muß daher weise, stark, diplomatisch und sogar zuweilen scharfsinnig sein, um Frieden und Harmonie in seiner Familie zu bewahren. Viele Jahre praktischer Ausübung dieses Heiratssystems haben eine gemeinsame Erfahrung praktisch aller Polygamisten bestätigt; sie alle stimmen darin überein, daß die Ausbrüche von Streit unter den Frauen schwere Defekte des Systems darstellen.^{22a)} Deshalb hängt ja auch die Harmonie einer polygamen Ehe vor allem von der Art der ersten Frau ab.^{22b)}

9.4 Platz und Bedeutung des Brautpreises in der Polygamie und im afrikanischen Ehesystem

In Nigeria war die Polygamie seit unvordenklichen Zeiten verantwortlich für eine besondere Art sozialer Ungerechtigkeit, welche mit der Ehe verbunden war. Dies hängt zusammen mit dem Brautpreis, welcher sich während der letzten zwanzig Jahre mehr als vervierfacht hat.²³⁾ Der Anstieg des Brautpreises hat eine Situation sozialer Ungerechtigkeit geschaffen, denn reiche Männer können so viele Frauen heiraten wie sie wollen, wogegen die armen benachteiligt sind. Noch schlimmer, manche Mädchen zeigen eine Bevorzugung der Reichen. Sie sagen, daß dies nicht nur eine Bezahlung ihrer Eltern garantiere, sondern ihnen selbst ein gutes Leben und soziale Sicherheit. Das endgültige Ergebnis ist, daß die Wohlhabenden mehr als ihren gerechten

22a) Vgl. G.T. Basden, Niger Ibos (London 1966) 237.

b) Ist sie nett und freundlich zu den anderen Frauen, so gibt es mehr Verständnis füreinander und eine bessere Zusammenarbeit in der Familie.

23) Besonders in den Bezirken von Orlu und Owerri ist der Brautpreis zwischen 1960 und 1980 um 400 % angestiegen. Die Ursache dieses rapiden Preisanstiegs ist die Tatsache, daß die Mädchen in größerer Anzahl gebildet sind und ihre Eltern nicht nur den normalen Brautpreis fordern, sondern die Wiederbezahlung dessen, was sie für die Bildung der Tochter aufgewendet haben.

Anteil an Frauen haben, während die weniger privilegierten Männer in der Gesellschaft, insbesondere die sehr jungen, immer mehr behindert und frustriert werden.

Nun aber erhebt sich die Frage nach dem Ursprung und der wirtschaftlich-sozialen Bedeutung des Brautpreises. In den meisten afrikanischen Gesellschaften war der Sohn sozial-wirtschaftlich abhängig von seinem Vater. Die gesellschaftlich definierte Abhängigkeit des Sohnes von seinem Vater beruht auf der Tatsache, daß ihm der Vater und andere Verwandtschaftsmitglieder die zur Heirat notwendigen Brautpreisgüter zur Verfügung stellten. Er hatte auch Anspruch auf diese Brautpreisgüter, weil er sie sich durch seine Arbeit auf dem elterlichen Gutshof verdiente. Als aber im Laufe der Zeit der Schulbesuch und die darauf folgende Tätigkeit im Büro oder anderswo die agrarwirtschaftliche Tätigkeit ersetzte, bestand die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater nicht mehr. Da er sich mit seinem selbst verdienten Geld nun die traditionellen Brautgüter kaufen konnte, erlosch die Abhängigkeit vom Vater. Die Möglichkeit des Erwerbs der Brautgüter und ihre schwindende Funktion als Mittel zur Begründung von Allianzsystemen hatte dann zur Folge, daß sich die Frauen, auch in ihrer eigenen Vorstellung, zu Objekten ökonomischer Spekulationen und damit zu Objekten mit Warencharakter degradiert sahen, zu Waren, deren Preis sich auf dem Markt nach Angebot und Nachfrage richtete. Auch wenn die Eltern diese Entwicklung selbst beklagten, so hatten sie doch keinen Grund, den Brautpreis konstant zu halten, da sie für ihre Töchter weiterhin den Brautpreis erhielten, ihren Söhnen aber, entgegen dem herkömmlichen Brauch, die Überlassung der Brautgüter verweigerten und die einbehaltenen Brautgaben zur Deckung der eigenen Bedürfnisse und zur Zahlung der Steuern verwendeten. Fazit: Während die Einbehaltung des Brautpreises den Alten

einerseits eine gewisse wirtschaftliche Unabhängigkeit garantierte, so bedeutete doch diese Vorgehensweise andererseits einen Verlust ihres Ansehens.²⁴⁾

Will man endgültig mit dem Problem des Brautpreises auf allen Ebenen fertig werden, so müßte man meiner Meinung nach die Zahlung eines Notgeldes einführen, oder noch besser auf den "Null-Tarif" umsteigen. Mit anderen Worten: eine Eheschließung darf nicht nur deshalb scheitern, weil der Mann den notwendigen Brautpreis nicht aufbringen kann.

9.5 Eine afrikanische Lösung des Problems der Polygamie ?

In den letzten Jahren sind in Nigeria und in anderen afrikanischen Ländern Stimmen laut geworden, die die christlichen Kirchen anrufen, die Polygamie nochmals im afrikanischen Zusammenhang zu erwägen.²⁵⁾ Die christlichen Kirchen können jedoch wenig oder nichts dazu beitragen, das Problem im afrikanischen Zusammenhang zu lösen. In erster Linie würde die Abwendung von der derzeitigen Ausübung der Monogamie in den christlichen Kirchen zu einem verheerenden Skandal führen, ganz besonders in den Augen jener, die gläubig die Monogamie in ihrer Ganzheit befolgt haben. Solch ein Skandal würde wiederum zu ernstlichen Trennungen innerhalb der christlichen Gemeinschaft führen, und im Ganzen gesehen würde es beinahe unmöglich sein, das christliche Ideal der Monogamie den afrikanischen Christen ein zuschärfen.

24) Vgl. Karl-Eugen Bleyler, ebda 45.

25) Vgl. N.S.S. Iwe, *Christianity, Culture and Colonialism in Africa* (Port Harcourt 1979) 204. Iwe führt hier unter anderen Dingen aus, daß dem, was er als "berufliche Polygamie" bezeichnet, in den christlichen Kirchen Nigérias Gehör geschenkt werden solle.

Daher muß jeder Versuch, die derzeitige Ausübung der Monogamie durch die christlichen Kirchen zu revidieren oder zu modifizieren, in erster Linie das Gemeinwohl in Betracht ziehen. Der delikate Charakter des Problems verlangt nach einer sorgsam und vernünftigen Annäherung an seine Lösung. Tatsächlich ist außer einem neueren Zufall der Geschichte²⁶⁾ die Polygamie heute weniger auswuchernd, als es in den letzten zwanzig Jahren der Fall war. Diese Abnahme wird ausschließlich auf wirtschaftliche Faktoren zurückgeführt, denn viele Männer werden sich mehr des Wertes der Qualität als der Quantität bewußt, soweit die übergeordnete Größe der Familie betroffen ist. Sie ziehen es vor, eine geringere Anzahl Kinder zu haben, für die sie leicht sorgen können - hinsichtlich der Ernährung, Bildung und allgemeinen Unterhalts - anstelle vieler Kinder, deren Erziehung weit mehr Kosten erfordern würde.

9.6 Warum die Polygamie trotz neuer gesellschaftlicher Entwicklungen immer noch fortbesteht

Trotz der Lehren des Christentums über die Ehe und des Einbruches westlicher Zivilisation hat die Polygamie überlebt und ist als ein Ehesystem in Nigeria und anderen afrikanischen Ländern anerkannt. Ungeachtet der Tatsache, daß sie heute im Abnehmen ist, gibt es keine Anzeichen dafür, daß sie eines Tages vollständig aussterben wird.

26) In ganz Nigeria neigt eine wachsende Anzahl von Frauen, welche nigerianische oder überseeische Hochschulen absolviert haben und zwischen 25 und 35 Jahren alt sind, dazu, sich der Gruppe der zweiten oder mehreren Ehefrauen zu verbinden. Gewöhnlich werden sie mit reichen Männern vermählt, die nicht nur viele Jahre älter sind, sondern auch keine akademischen Qualifikationen haben. Solche Heiraten kommen durch die Tatsache zustande, daß die fraglichen Frauen im Laufe ihres Universitätsstudiums die Gelegenheit verloren haben, Partner zu finden, die hinsichtlich Alter und Qualifikation zu ihnen passen.

Sogar wenn der Staat ein Gesetz erlassen würde, welches die Ausübung verböte, würde es sicherlich sehr lange Zeit dauern, bevor solch ein Gesetz seinen Zweck erfüllen würde, wenn dies überhaupt möglich wäre. Der Haken hierbei ist, daß die Polygamie in all ihren Verzweigungen ein menschliches Problem ist, besonders für die afrikanische Frau, die ihre besondere Vorstellung von ihrem sozialen Status, der Ehe und Fortpflanzung hat. Die Igbo-Frau zum Beispiel "schreckt vor der Aussicht zurück, unverheiratet und folglich kinderlos zu leben. Sie kennt nur allzu gut die Schande und Demütigung, die mit diesem unglücklichen Geschick in Igboland verbunden ist. Solch eine Frau wird verhöhnt und lächerlich gemacht, besonders von anderen Frauen. Noch mehr: ihre eigenen Triebe werden verletzt. Dies verursacht ihr sowohl geistig wie physisch akutes Leiden. Nicht einmal im Tode würde ihr Versagen vergeben oder vergessen werden."²⁷⁾

In den alten Zeiten war die Behandlung, die einer kinderlosen Frau zugemessen wurde, weitaus schlimmer, als es heutzutage der Fall ist. In verschiedenen Stämmen Nigerias²⁸⁾ wurde eine kinderlose Frau als eine Art Ungeheuer betrachtet. Tatsächlich ist es nicht unbekannt, daß man als Ausdruck der Verachtung einer toten kinderlosen Frau vor ihrem Begräbnis den Leib aufschlitzte. Sie hatte versagt, ihre Funktion gegenüber dem Leben zu erfüllen und diese Verstümmelung ihres Körpers war der Beweis ihres Versagens; ihr Name war ausgelöscht für immer. Jede kinderlose Frau, ob verheiratet oder unverheiratet, wurde der gleichen üblen Behandlung, die an Barbarismus grenzt, unterworfen. Natürlich wurde dies von Männern durchgeführt, für welche die Kinderlosigkeit unbegreiflich war. Die Vorstellung, eine Frau könne unverheiratet bleiben²⁹⁾,

27) G.T Basden, ebda 232.

28) Zum Beispiel bei den Ijaw, Edo, Igbo und Yoruba.

29) Unverheiratete Männer waren völlig unbekannt. Selbst von Männern, um deren Impotenz man wußte, erwartete man nicht, daß sie unverheiratet blieben, denn das Problem der Fortpflanzung war leicht durch einen Freund oder Verwandten zu lösen, der zu Gunsten des impotenten Mannes handelte.

wurde aus dem Grund verspottet, daß dies nicht nur unnatürlich, sondern auch eine sündhafte Unterbrechung der normalen Funktionen im Leben einer Frau sei. Bis heute werden diese Ansichten noch von vielen Nigerianern, einschließlich Christen, aufrechterhalten.

Die Bedrängnis, die Lächerlichkeit und die geistige Angst, der eine unverheiratete Frau in Nigeria ausgesetzt sein kann, ist einer der Gegenstände, die immer wieder in den Volksliedern und Mythen der verschiedenen Stämme auftauchen.

Das Nachstehende ist ein Beispiel solch eines Volksliedes bei den Igbo. Es heißt "Das Lied einer unverheirateten Mutter":

"Gott, Gott, wo bist du?
Du gabst mir ein Kind, aber keinen Gatten.
Gott, Gott, nimm dein Kind zu dir
oder schenke mir einen Gatten.

Kind, Kind, wer bist du?
Wie konntest du entstehen?
Gott, Gott, nimm dein Kind zu dir.
Nimm dein Kind zu dir, ich bin noch Jungfrau.

Mutter, Mutter, wie bekamst du meinen Vater?
Bekamst du ihn, nachdem ich geboren war?
Gott, Gott, du bist freundlich,
Du hast mir gezeigt, daß ich eine Frau bin.

Kind, Kind, bleibe bei mir.
Laß uns auf den Mann warten, der uns beide wünscht.
Männer, Männer, wo seid ihr?
Ich erwarte einen jeden von euch."³⁰⁾

30) Rems Nna Umeasiegbu, *The Way We Lived* (London 1969)
133 - 134

Dieses Lied spricht für sich selbst. Nichts kann eine afrikanische Frau in eine verzweifeltere Lage bringen als die Tatsache, unverheiratet zu sein. Der Gedanke daran macht sie rastlos und verwirrt, so wie es sich in dem obigen Gedicht lebhaft widerspiegelt. Die Frau ist so verwirrt, daß sie leugnet, das Kind empfangen zu haben und zu klagen beginnt, sie sei noch Jungfrau. "Männer, Männer, wo seid ihr? Ich warte auf jeden von euch." Diese letzte Frage und der darauf folgende Wunsch enthüllen die Tiefe der Verzweiflung der unverheirateten Frau. Sie ist bereit, jeden Mann zum Gatten zu nehmen; Alter, Charakter und sozialer Status spielen keine Rolle.

In praktisch allen afrikanischen Gesellschaften ist das Schicksal kinderloser Paare schwer. Ihre Lage wird als unnormal betrachtet, und aus diesem Grunde werden sie allen Arten der Lächerlichkeit und Verspottung ausgesetzt. Es ist der traurigste Aspekt solchen Spottes, daß niemand zu begreifen scheint, Kinderlosigkeit könne unter anderem auch die Folge einer unheilbaren organischen Störung entweder beim Mann oder bei der Frau sein. Solche Paare werden so behandelt, als ob sie sich geweigert hätten, etwas zu erhalten, was leicht im Bereich ihrer Möglichkeit gelegen hätte. Bei den Acholi in Uganda kann z.B. gelegentlich ein kinderloses Paar mit einem Lied wie dem folgenden verhöhnt werden:

"Der junge Mann hat ein Ding gebracht,
dessen Mutterleib von einem Leopard ver-
schluckt wurde.
Sie kann kein Kind bekommen,
Der junge Mann schüttelt sein Zaumzeug lebhaft,
Der junge Mann schüttelt sein Zaumzeug lebhaft
umsonst;
Er hat keine Frau ..."³¹⁾

³¹⁾ Okot p'Bitek, *Africa's Cultural Revolution*
(Nairobi 1973) 54.

Die letzte Feststellung "Er hat keine Frau ..." ist einer der Hauptgründe, deretwegen die Polygamie als Ehesystem in Afrika kaum schwinden wird. Falls ein Mann keine Frau hat, besteht die Möglichkeit, daß er nach einer Ausschau hält. Wenn er eine hat, könnte er eine oder zwei weitere brauchen, je nach seinen finanziellen Möglichkeiten. Es ist nur diese Art der Kettenreaktion, welche die Polygamie in Afrika bis zum heutigen Tag lebendig hält, ungeachtet der Einflüsse der modernen Zivilisation.

Es ist interessant, sich an dieser Stelle ins Gedächtnis zu rufen, daß die Art des Spottliedes der Acholi, das oben dargeboten wurde, Parallelen im Alten Testament hat. Es genügt hier, den Fall Saras zu erwähnen, einer kinderlosen Frau, die sieben Ehemänner überlebt hatte, bevor sie Tobit, ihren achten, heiratete. Aus diesem Grunde wurde sie von den Mägden ihres Vaters verhöhnt, die zu ihr sagten: "Bist du von Sinnen, du Mörderin deiner Männer? Sieben Männer hattest du schon, aber von keinem bekamst du einen Namen."³²⁾

9.7 Polygamie, von einem biblischen Gesichtspunkt aus gesehen

Es ist nichts Ungewöhnliches, einige Christen in Nigeria und anderswo in Afrika argumentieren zu hören, die Polygamie könne nichts Falsches sein, weil sie per se in der Bibel nicht verdammt wird. Gewöhnlich begründen sie ihre Behauptungen meist mit dem Beispiel des Königs David, von dem gesagt wird, er sei "ein Mann nach Gottes eigenem Herzen"³³⁾ gewesen, und doch war er vollständig in die Polygamie gestürzt.³⁴⁾ Dieses Argument ist, um es milde zu sagen, ein Fehlurteil, denn was oben im Hinblick auf

32) Tobit 3, 8.

33) 1. Sam. 13, 14.

34) Vgl. G.T. Basden, ebda 237.

David gesagt wird, hat nichts zu tun mit seiner Vielweiberei. Das Argument kann lediglich als kühner Versuch betrachtet werden, die Hl. Schrift zu einem persönlichen Nutzen in Anspruch zu nehmen, denn die Feststellung wurde nicht getroffen, während David bereits Polygamist war, sondern vielmehr, bevor er einer wurde.

Trotz der unwiderlegbaren Beweise eines polygamen Systems der Ehe im Alten Testament bestehen jedoch die Hinweise, daß Monogamie und nicht Polygamie dem christlichen Ideal entsprechen sollte. Zum Beispiel lesen wir im Buch Genesis, daß "der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen wird, und sie werden ein Fleisch sein."³⁵⁾ Die Feststellung läßt vermuten, daß die ideale Ehe eine zutiefst personale Verbindung zwischen Mann und Frau ist.

Obgleich das Neue Testament sich nirgendwo ausdrücklich mit der Frage der Polygamie auseinandersetzt, ist der Grundsatz der Unauflöslichkeit, welcher der Grundstein von Christi Lehre über diese Frage ist, sehr nachdrücklich sowohl von Christus selbst als auch vom Hl. Paulus bestätigt worden.³⁶⁾ Die Ausdrucksweise Jesu in Mt. 19, 6 "ein Fleisch umschließt die Vorstellung eines unzertrennlichen Bundes sowie der Gleichheit von Mann und Frau. Gleichheit verknüpft mit der Unauflöslichkeit, und die Monogamie ist notwendigerweise in die Gleichheit eingeschlossen."³⁷⁾ Trotz all dieser Versuche des Neuen Testaments, die Unauflöslichkeit der Ehe und Gleichheit von Mann und Frau auszudrücken, schweigt es (das Neue Testament) über eine Frage wie die Kinderlosigkeit, die, wie bereits dargelegt wurde, ein brennender Faktor

35) Gen. 2, 24.

36) Vgl. Mt. 19, 9 und Eph. 5, 21 - 33.

37) Vgl. A. Shorter, ebda 175.

im afrikanischen Ehesystem ist. Das Alte Testament ist jedenfalls in Übereinstimmung mit den afrikanischen Vorstellungen, wie deutlich wird in den Fällen, in denen die Polygamie der Notwendigkeit der Zeugung dient.³⁸⁾

9.8 Bilanz

Der Hauptgrund, weshalb die obigen Einzelheiten so genau dargelegt werden, ist der, die Größe eines Problems darzustellen, mit welchem sich das Christentum in Nigeria hinsichtlich der Ehefrage konfrontiert sah und immer noch sieht. Zieht man alles in Betracht, kann man nur sagen, daß das weitere Schicksal der Polygamie in Nigeria nicht mehr von theologischen Erwägungen bestimmt sein dürfte, sondern von den sozialen Gegebenheiten. Die kleinen Wohnungen der schnell wachsenden Städte, die individuelle Entlohnung, das Interesse der Eltern, lieber mehr Geld in die Ausbildung der Kinder und in ihren Lebensstandard zu investieren als in die Heirat einer zweiten Frau - das werden die entscheidenden Gründe sein, welche die Polygamie in Nigeria und anderen afrikanischen Ländern mehr und mehr reduzieren.³⁹⁾ Hinzu werden aber auch ideologische Gründe kommen, welche die Einehe mit dem modernen Lebensstil assoziieren, zumal das gesellschaftliche Leben der höheren Schichten letzten Endes auf die Monogamie ausgerichtet ist. Nicht nur der jetzige Trend, sondern auch ein Blick in die Zukunft erinnert an die Wahrheit des alten Sprichwortes: "Kommt Zeit, kommt Rat."

38) Gen. 16, 1 - 4.

39) G. Grohs, ebda 75.

10. DER ZUSAMMENSTOSS DES CHRISTENTUMS MIT TABUS UND ABERGLAUBEN IN NIGERIA: SEINE VERSUCHE, DIE SITUATION ZU BEWÄLTIGEN

10.1 Allgemeine Übersicht

Angefangen von der Zeit der Ankunft des Christentums in Nigeria bis hin zur Gegenwart hat es mit dem Problem der Tabus in seinen verschiedenen Formen¹⁾ und ebenso mit dem des Aberglaubens zu kämpfen gehabt. Die Tatsache, daß ein Tabu oftmals nicht nur eine Abart des Aberglaubens ist, sondern auch eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Gesetz hat, macht das Problem noch viel komplizierter. In den Augen vieler Nigerianer ist der Unterschied zwischen beiden veränderlich und nicht festgelegt; er unterscheidet sich in gewissem Ausmaß von Stamm zu Stamm.²⁾ Allgemein gesehen wird es als moralisch falsch betrachtet, Tabus, von denen man glaubt, sie entstammten göttlicher Offenbarung, zu durchbrechen, wohingegen es keine Sünde ist, Gesetze zu übertreten, die lediglich dem gemeinsamen Nutzen des Menschen dienen.

Tabu (auch taboo), ein polynesischer Ausdruck "tapu"³⁾ ist ein allgemeiner Ausdruck für das, was verboten ist. Er erscheint am Ende des 18. Jahrhunderts in Diskussionen über den Ursprung der Religion, wo er mit dem Heili-

1) Dies reicht von Tabus, die das Essen gewisser Speisen verbieten bis zum Verbot gesellschaftlicher Kontakte zwischen "einem Freigeborenen" und einem "Osu". All dies wird ausführlich im Verlauf dieses Abschnittes behandelt werden.

2) Vgl. P. Amaury Talbot, *The Peoples of Southern Nigeria*, Vol. III (London 1969) 708. Talbot erklärt den Unterschied, indem er ausführt, daß Gesetze mit dem Verhalten des Einzelnen gegenüber seinen Mitmenschen zu tun haben, während Tabus das Verhalten gegenüber den Göttern beinhalten; ersteres in bürgerlichen, letzteres in religiösen Angelegenheiten.

3) Vgl. Herders *Neues Volkslexikon*, ebda 971.

gen gleichgesetzt wurde; seine Zwiespältigkeit sowohl heilig als auch gefährlich oder als rein und unrein, wurde im Gegensatz zum Profanen, empfunden, welches man als das Gewöhnliche oder Neutrale ansah.⁴⁾ Die Ambivalenz des Tabus wurde zuweilen benutzt, um eine Übersicht über seine Verwandtschaft mit dem Sakralen festzusetzen. Einerseits gibt es den Begriff des Geheiligten als einer Kraft, als einer positiven, expansiven, einschließenden Macht, die dem Menschen zugänglich ist und ihm Segen und Heiligung bringt, wenn er damit in Berührung kommt.⁵⁾ Andererseits besteht das Geheiligte als eine negative, separate, ausschließende, dem Menschen verbotene Macht, die Tod oder Entweihe bedeutet, wenn der Mensch mit ihr in Berührung kommt.⁶⁾

Da der Aberglaube⁷⁾ sich (in Nigeria so gut wie in anderen afrikanischen Ländern) in den seltsamsten Formen der Magie manifestiert, wird er in diesem Kapitel hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Magie behandelt. Bevor wir uns jetzt allerdings mit der Frage nach der Magie und ihrem Stellenwert in der nigerianischen Gesellschaft befassen, wollen wir an Hand von drei Beispielen kurz erläutern, was unter den beiden Aspekten von Tabu verstanden wird.

4) Vgl. Encyclopaedia Britannica, Micropaedia, Vol. IX, ebda 756.

5) Der abergläubische Aspekt des Tabus besteht aus diesem Glauben und dieser Auffassung.

6) Dies ist der Aspekt des Tabus, der dem Menschen Furcht einflößt und ihn davon zurückhält, gewisse Dinge zu tun, die er normalerweise geneigt wäre auszuüben, beispielsweise Tabus, welche das Essen gewisser Speisen, den Besuch gewisser Örtlichkeiten oder den gesellschaftlichen Kontakt zu gewissen Menschen oder Gruppen von Menschen verbieten.

7) Irrationale Furcht vor dem Unbekannten oder Geheimnisvollen, oder irrationale Leichtgläubigkeit gegenüber dem Übernatürlichen.

10.1.1 Erläuterungen

- a) Tabu als eine positive Kraft und Bedeutung eines Segens

In den nigerianischen und auch in anderen afrikanischen Gesellschaften wird schwangeren Frauen geraten, gewisse Dinge zu essen, von denen man glaubt, daß sie den Körper des ungeborenen Kindes "kräftigen". So wird unter den Akamba von Ost-Afrika der hoffenden Mutter geraten, zusätzlich zu anderen Speisen eine besondere Art Erde zu essen, die auf Ameisenhaufen oder Bäumen gefunden wird. Diese Erde wird zuerst von einer besonderen Art Ameisen gekaut und dann auf Bäumen oder im Grase abgelegt oder in der Form eines Haufens gestapelt.⁸⁾

- b) Tabu als eine ausschließende, dem Menschen verbotene Kraft

Ebenso ist es den schwangeren Frauen der gleichen Akamba verboten, gewisse Speisen zu sich zu nehmen, aus Furcht, diese könnten sowohl physisch wie geistig die Gesundheit und Sicherheit von Mutter und Kind gefährden, oder sie könnten vor oder nach der Geburt einem von ihnen Unglück zufügen. Daher ist es der hoffenden Mutter verboten, während der drei letzten Schwangerschaftsmonate Fett, Bohnen und das Fleisch von mit vergifteten Pfeilen erlegten Tieren zu essen.⁹⁾

8) Vgl. J.S. Mbiti, ebda 111.

9) Vgl. ebda.

c) Tabu als rachefordernde Kraft

Auch bei den Isu, einem Klan der Igbo, wurde jeder, der auf frischer Tat beim Diebstahl von Yam-Wurzeln, Palmprodukt, eines Schafes oder Kindes ertappt wurde, normalerweise von seiner Familie aufgefordert, sich zu erhängen. Es wurde von ihm erwartet und er wurde gezwungen, dies zu tun, weil solche oben beschriebenen Diebstähle als Beleidigung gegenüber Ala¹⁰⁾ betrachtet wurden, und wenn der Dieb sich nicht erhängte, würde Ala sich an seiner Familie rächen.¹¹⁾ Der wesentliche Punkt hier ist der, daß derartige Diebstähle nicht vom Gesichtspunkt des Verstoßes gegen das Gesetz aus betrachtet werden, sondern in erster Instanz als ein Tabu.

10.2 Magie

Der Glaube an Magie¹²⁾ und magische Kräfte, ob in Europa, Asien oder Afrika, ist für das Christentum niemals ein einfaches Problem gewesen. In Afrika bedeutet jedoch Magie einen wesentlichen Bestandteil der traditionellen Religion. Diese Tatsache erschwert das Problem für das Christentum und stellt somit ein größeres Hemmnis dar.

In Nigeria und zahlreichen anderen afrikanischen Gesellschaften¹³⁾ wird Magie hauptsächlich unter den Gesichtspunkten "gute Magie" oder "böse Magie" betrachtet. Der Ge-

10) Die Erd-Gottheit, die als Eigentümer der Menschen betrachtet wird; eine der stärksten integrierenden Kräfte in der Igbo-Gesellschaft.

11) Vgl. C.K. Meek, *Law and Authority in a Nigerian Tribe* (London 1950) 217.

12) In hochentwickelten Kulturen findet sich anstelle von Magie oft nur reiner Aberglaube. Siehe auch Herders *Volkslexikon* ebda 577 - 578.

13) a) z.B. die Baganda von Uganda, die Ewe von Ghana und die Igbo und Yoruba von Nigeria.

b) Vgl. E.E. Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande* (Frankfurt/M. 1978) 246 - 280.

brauch der guten Magie wird von der Gesellschaft angenommen und geachtet. Man glaubt jedoch, daß sowohl gute als auch böse Magie durch einen und denselben Zauberer entsprechend seinen Wünschen hervorgerufen werden kann. Von einem Regenmacher glaubt man beispielsweise, daß er fähig ist, es zum Nutzen der Menschen und der Ernte regnen zu lassen, wenn sie dringend Wasser benötigen, oder auch zu ihrem Leidwesen und Ärger, wenn sie ihn nicht brauchen können. Gute Magie wird zur Behandlung von Krankheiten, zur Verhinderung von Unglück und zur Abwehr oder zur Verringerung oder Zerstörung schlechter Einflüsse oder von Hexerei gebraucht. Der Glaube der Bevölkerung an magische Kräfte wird weiterhin durch gewisse Gegenstände bestärkt, die der Medizinmann ihnen zu "Schutzzwecken" aushändigt. Solche Objekte beinhalten Talismane, Amulette, Pulver, Lappen, Federn oder Figuren, welche die Heimstätten, Familien, Felder, das Vieh und anderes Eigentum beschützen sollen. Diese Objekte werden so hoch bewertet, daß manche Leute einen hohen Geldbetrag und Anstrengung aufwenden, um sie zu erhalten. Die Tatsache, daß diese Objekte nicht nur als schützende Maßnahmen betrachtet werden, sondern auch als Hilfe, um Reichtum zu erwerben, erklärt, warum nicht nur Anhänger der traditionellen Religion sie benutzen, sondern auch Christen. Pastorale Erfahrung in vielen afrikanischen Ländern zeigt, daß die Christen, die von magischen Kräften Gebrauch machen, dies in dem Glauben tun, daß Schutz und Reichtum für den Menschen notwendig sind, unabhängig von der Quelle ihres Ursprungs, Gott oder den Dämonen. So lange Magie dann zu Gunsten sowohl des Individuums als auch der Gesellschaft genutzt wird, sieht man sie als gut an.

Böse Magie umfaßt den Glauben an magische Kräfte, das Pochen darauf und das Ausnutzen dieser Kräfte, um Menschen oder ihrem Besitz Schaden zuzufügen. Die Erfahrung zeigt jedoch, daß ein großer Teil des Glaubens an böse Magie aus Furcht, Aberglauben, Eifersucht, Unkennt-

nis oder falschen Anschuldigungen herrührt, die sich in vielen afrikanischen Gesellschaften finden. Es muß in diesem Zusammenhang auch festgehalten werden, daß in einigen der unabhängigen afrikanischen religiösen Sekten, besonders im südlichen und westlichen Afrika, Männer und Frauen tätig sind, die auf den Gebrauch magischer Kräfte spezialisiert sind.¹⁴⁾ Dabei handelt es sich offensichtlich um einen Versuch, afrikanische magische Kräfte und Vorstellungen mit dem Christentum in Einklang zu bringen.

Einem Außenstehenden erscheinen Geschichten über böse Magie und ihre Wirkung auf die afrikanische Gesellschaft eher als Dichtung denn als Wirklichkeit, jedoch ist die gesamte Atmosphäre des afrikanischen Dorfes, und in gewissen Grenzen auch des Stadtlebens erfüllt vom Glauben an geheimnisvolle Mächte. Das Nachstehende ist die Geschichte der Anwendung von Schwarzer Magie, wie sie von G. Bloomhill in ihrem Buch "Witchcraft in Africa" erzählt wird. Da lebte einmal in Zimbabwe ein europäischer Landwirt und unmittelbar neben ihm lebte eine andere europäische Bäuerin. Beide waren unverheiratet und schienen einander gern zu haben. Der Mann warb um die Frau und wurde angenommen. Unerwartet besuchte sie ihn eines Abends und war wütend über die Entdeckung, daß er ein Liebesverhältnis mit seiner afrikanischen Dienerin unterhielt. Sie brach in Wut aus

14) Hinsichtlich Einzelheiten wird verwiesen auf Bennetta Jules-Rosette, *Prophecy and Leadership in the Maranke Church*, in: *African Christianity, Patterns of Religious Continuity* (New York 1979) 122 - 127. Siehe auch Kenneth Enang, ebda 249 - 263.

und nannte die Dienerin "eine schmutzige schwarze Hexe"; sie brach das Verlöbniß und schwor, ihren Verlobten niemals wiederzusehen. Am nächsten Tag sah die Frau eine schwarze Hündin und einen weißen Widder auf ihrem Hof, und wenige Augenblicke später starb ihr Hund, als ob er von einer Schlange gebissen worden sei. Zwei Tage später kamen die schwarze Hündin und der weiße Widder in ihren Viehstall und wenige Augenblicke später fiel plötzlich ihre schönste Jersey-Kuh nieder und starb mit abgebrochenen Vorderbeinen. Es wurde behauptet, daß mehrere andere Unglücksfälle die Frau heimsuchten und zwar jedes Mal, wenn man sagte, sie habe die gleiche schwarze Hündin und den weißen Widder gesehen. Schließlich wurde sie so verbittert und erschüttert, daß sie nach einem gut bekannten afrikanischen Medizinmann sandte. Er verschrieb ihr das, was sie benötigte, um ihrem Leiden ein Ende zu setzen und bereitete die rechte Art des Zaubers vor. Er folgte heimlich den beiden Tieren, als sie am nächsten Nachmittag erschienen und nahm die Frau mit sich. Die Tiere tauchten in einen nahegelegenen Fluß, kamen wieder heraus und gingen zu dem Haus des europäischen Landwirts. Die Frau und der Medizinmann folgten ihnen heimlich zu dem Haus, wo sie sie wassertropfend vorfanden. Aber sie waren nicht mehr Tiere: sie waren nun der weise Landwirt selbst und seine afrikanische Dienerin. Der Medizinmann gab ihnen eine Medizin aus einem Horn, welche automatisch die Fähigkeit der Verwandlung von Mann und Frau in Tiere neutralisierte. Von diesem Augenblick an war die europäische Bäuerin von ihren Leiden geheilt.¹⁵⁾

¹⁵⁾ G. Bloomhill, Witchcraft in Africa (Cape Town 1962)
164 - 165

Der Glaube an die Fähigkeit des Menschen, sich in ein Tier zu verwandeln - gewöhnlich zu schlechten und zerstörenden Zwecken - ist in ganz Nigeria weit verbreitet. Man glaubt, daß sich ein Mensch z.B. in einen Vampir, Leoparden, Löwen, ein Wildschwein oder Krokodil verwandeln könne. Hexen schreibt man eine Tötungsmethode "Vampirismus" oder Blutsaugen zu. Mit Hilfe einer mysteriösen Kraft können Vampire nachts, so glaubt man, durch verschlossene Türen durchfliegen, um an das schlafende Opfer zu gelangen, dessen Blut sie dann saugen. Auch wenn das Opfer nicht an Ort und Stelle stirbt, so wird es durch ein rasches Abnehmen ständig schwächer. Wenn kein Mediziner eingeschaltet wird, so könne dies zum Tode führen.¹⁶⁾ Der Glaube an dieses Phänomen ist jedoch noch weitaus stärker verbreitet in den Flußniederungen und in den örtlichen Regierungsbereichen von Ohaji-Egbema-Oguta. Hier wird eine Geschichte über eine Frau¹⁷⁾ aus Umuapu nahe bei Owerri/Nigeria berichtet. Seit mehreren Jahren hing ihr die Zunge zum Munde heraus. Wie war es dazu gekommen? Die Erzählung besagt, daß sich die Frau viele Jahre zuvor in ein Wildschwein zu verwandeln pflegte, um die Yam-Wurzeln und Manioksträucher im Bauernhof ihres Nachbarn, mit dem sie verfeindet war, zu zerstören. Als der Nachbar den Schaden, der seinen Äckern zugefügt wurde, entdeckte, stellte er eine Falle auf seinem Landgut auf. Wenige Tage später sah und hörte man Ulumma, die Hexe, die sich in ein Wildschwein zu verwandeln pflegte, stöhnend vor Schmerzen auf ihrem Bett, während ihr die Zunge

16) Vgl. Elechi Amadi, *Ethics in Nigerian Culture* (Ibadan 1982) 22.

17) Obgleich ich die Frau gesehen habe, habe ich nicht persönlich mit ihr gesprochen. Meine Information über sie stammt von Mr. James Amadi, der sie sehr gut kennt und ebenfalls aus Umuapu stammt.

anhaltend zum Munde heraushing. Nachbarn, welche über die Feindschaft zwischen Ulumma und ihrem Nachbarn und auch über ihre Fähigkeit, sich in ein Wildschwein zu verwandeln, Bescheid wußten, vermuteten, daß sie in einer Falle gefangen worden war. Sie liefen unmittelbar zu dem Hof des Nachbarn und sahen ein Wildschwein, das wie die Frau selbst stöhnte und mit der Zunge in der Falle hing. Anstatt das Schwein zu töten, befreiten sie es aus der Falle, worauf es verschwand. Als sie wieder heimkamen, fanden sie Ulumma mit erheblich weniger Schmerzen, aber ihre Zunge ging nicht mehr auf den üblichen Platz in ihrem Munde zurück.¹⁸⁾

10.3 Des Weißen Mannes "magische Kräfte"

Von der ersten Begegnung des weißen Mannes mit Nigerianern an bis hin zur Gegenwart, verband man ihn mit magischen Kräften.¹⁹⁾ Bis zum heutigen Tage ist es für einen Igbo zum Beispiel nichts Ungewöhnliches, beim Anblick einer komplizierten Maschine auszurufen: "Bekee bu mmuo" ("Der weiße Mann ist ein Geist"), oder "Chukwu buru oke, Bekee eburu" ("Nach Gott kommt der weiße Mann"). Diese und ähnliche Äußerungen enthüllen den Platz, welcher der Magie und Weissagung in der traditionellen Igbo-Gesellschaft eingeräumt wird. Ein älterer Igbo erklärt zum Beispiel: als sein Volk durch eine britische Militärexpedition geschlagen wurde, hätten sie unmittelbar erkannt, daß die Eroberer mit

18) Es wird geglaubt, daß die Hexe in erster Linie in Schlaf fallen muß, um sich in ein Tier verwandeln zu können, so daß die magische Kraft, die für die Verwandlung benötigt wird, ihren Körper verlassen kann.

19) Dies gilt in gleicher Weise für weiße Missionare wie für Laien.

den weitreichenden europäischen Kanonen und der übertragenden Organisation größere Macht gehabt hätten als sie selbst. Dies schrieben sie dem Besitz weitaus mächtigerer, übernatürlicher Kräfte zu. Als die Zeit verging und die Leute begannen, ihr Heim und ihre dörfliche Gemeinschaft zu verlassen, um in den Städten für die Engländer zu arbeiten oder um Schulen zu besuchen, brachten sie auf dem Rückweg Geschichten über den christlichen Gott "Chukwu" mit, mit dem die Engländer unmittelbar durch das geschriebene Wort verkehren, da sie Gottes Lehren in der Bibel lesen und ihm in Briefen durch Botschafter, die von einem Ort in Europa, wo die Erde den Himmel berührt, zum Himmel emporsteigen, Bitten übermitteln. Dies gewähre den Engländern direkte Begegnung mit Gott und daher größere Kraft, als sie die Igbo besäßen, die auf indirekte Begegnungen mit dem Übernatürlichen durch menschliche Vermittler angewiesen waren.²⁰⁾

Es ist interessant, festzustellen, daß die oben dargestellte Art der Vorstellung vom Christentum und westlicher Zivilisation durch einige Igbo ein gemeinsames Merkmal nicht nur nigerianischer oder anderer afrikanischer Gesellschaften ist, sondern auch für zahlreiche andere Gesellschaften der Dritten Welt zutrifft. Europäische Missionare, die beispielsweise in den vierziger und fünfziger Jahren in Neu-Guinea wirkten, erlebten nahezu gleiche Situationen wie ihre Kollegen in Afrika oder Südamerika. Wilhelm Fugmann, ein deutscher Missionar, bezieht sich auf diese Situation, wenn er in seinen Missionsberichten eine bestimmte Frage festhält, welche die Eingeborenen ihm stellten, wo immer er hinkam: "Warum haben die weißen Christen alle guten Dinge,

20) Vgl. Phoebe und Simon Ottenberg, Igbo Education and Social Change, in: Education and Politics in Nigeria, ebda 42 - 43.

wissen alles, kennen alles, besitzen alles und wir, trotz der langen Zeit, die wir Christen sind, sind Dummköpfe?"²¹⁾ In einem Versuch, die hinter dieser Frage verborgenen Gründe zu analysieren, kommt Fugmann zu dem folgenden Schluß: "'Wissen ist Macht'" ist heute das Schlagwort des Ostens. Nach mehr Wissen verlangen der junge Chinese, der Inder, Indonesier, Afrikaner und neuerdings auch der erwachende Papua. Das beste Schulbeispiel für ihn, wie weit man mit Wissen kommt, ist der weiße Mann mit seiner ungeheuren Macht. So ist es nicht verwunderlich, daß der Andrang zu den Regierungs- und Missionsschulen in Neuguinea lawinenartig angewachsen ist. Dem Evangelium schreibt man eine magische Kraft zu und übersieht, daß sich die Gotteslehre nicht für irgendwelche äußeren Wünsche einspannen läßt."²²⁾

Es überrascht nicht, daß Afrikaner und Menschen anderer Gesellschaft der Dritten Welt den weißen Mann mit magischen Kräften in Verbindung bringen. Da sie selbst in einer traditionellen Umgebung aufgewachsen sind, in der geheimnisvolle Kraft sich in der Form von Magie, Weissagung, Hexenkraft und mysteriöse Phänomäne darstellt, die zuweilen keine wissenschaftliche Erklärung zuzulassen scheinen, neigen sie dazu, natürliche und wissenschaftliche Vorgänge nur im Licht des Mysteriums zu sehen.

Es ist jedoch interessant, festzustellen, daß einige Europäer als Folge ihrer engen Berührungen mit Afrikanern und verblüffender Erfahrungen mit der Art afrikanischer Religionen gelegentlich in den Glauben an geheimnisvolle Vorgänge und ihre begleitenden Erläuterungen hereingezogen werden. Ein außerordentliches

21) Wilhelm Fugmann, Junge Kirche Unterwegs: Erlebnisse aus Neuguinea, ebda 42 - 43.

22) Ebda 27.

Beispiel dieser Art ist J.H. Neal, ein Engländer, der behauptet, daß er nicht nur Kräfte der Magie und des Aberglaubens in Ghana sah, sondern sie traf, schmeckte und gegen sie focht. Und um all dies zu krönen, sah er sich gelegentlich genötigt, unter den gleichen Mächten Schutz zu suchen. Als Chief Investigation Officer²³⁾ des Landes bis zum Jahre 1962 hatte er sich oft mit verwickelten Fällen von Diebstahl, Unterschlagung und Raub auseinanderzusetzen. Das Nachstehende ist einer der Fälle, welche bei Neal Glauben und Bewunderung fanden.²⁴⁾

Während des Baues des Hafens von Tema, nahe bei Accra gelegen, wurde entdeckt, daß Baumaterial und Ausrüstungsgegenstände auf eine geheimnisvolle Weise gestohlen worden waren. Als Neal der Sache nachforschte, fragte er einen der europäischen Aufseher des Projektes nach der besten Art, Sicherheitsmaßnahmen gegen Diebstähle vorzusehen. Beim Weggehen sagte ihm der Aufseher, es habe sich als unmöglich erwiesen, einen der Bäume zu fällen. Neal ließ sich den Baum zeigen. Es war ein kleiner Baum, der allein in einem großen Umkreis stand, in welchem alle anderen Bäume und Sträucher gerodet worden waren. Der Aufseher erklärte Neal sodann, daß alle mechanischen Ausrüstungsgegenstände, die den Arbeitern zur Verfügung standen, versagt hatten, den kleinen Baum zu fällen. An diesem Punkt des Gespräches erklärte ein nahebei stehender afrikanischer Arbeiter, es handele sich um einen magischen Baum, der nur gefällt werden könne, wenn der darin lebende Geist zustimme, ihn zu verlassen und seinen Wohnsitz in einem anderen Baum zu nehmen. Um diese

23) Hauptuntersuchungsbeamte für kriminelle Angelegenheiten.

24) Neal erzählt die Geschichte selbst in seinem Buch "Juju in My Life" (London 1966).

Zustimmung herbeizuführen, wurde ein Priester der traditionellen Religion konsultiert. Der Priester befahl, daß dem Geist ein Opfer von drei Schafen und drei Flaschen Gin dargebracht werden solle. Er forderte für seine Beratung eine Gebühr von etwa \$ 290 (US). Nachdem die Schafe geschlachtet und ihr Blut zu Füßen des Baumes ausgegossen worden war, goß er den Gin auf den Boden als Trankopfer. Diese Opfer sollten den Geist erfreuen, so daß er den Baum verlassen und zu einem anderen übergehen würde. Nachdem der Ritus vollzogen worden war und der europäische Aufseher gerade Bulldozer und Traktoren bestellt hatte, um den Baum zu fällen, befahl ihm der Priester, diese Anordnung zu widerrufen, indem er ihm erklärte, daß nunmehr einige afrikanische Arbeiter den Baum aus der Erde ziehen könnten. Dies taten sie nun mit der größten Leichtigkeit und dem größten Staunen der Europäer.²⁵⁾

Die magischen Tätigkeiten des traditionellen Priesters beeindruckten Neal so stark, daß er nach und nach zu der Überzeugung gelangte, in oder hinter dieser Kräften und der Gläubigkeit an sie sei irgend etwas verborgen. Zusätzlich hierzu wurde er Gegenstand anhaltender Angriffe durch die Anwender von Magie, so daß er Gegenmaßnahmen ergreifen mußte, um sich gegen sie zu schützen. Er fährt dann fort zu erzählen, wie seine Feinde Mächte aussandten um ihn anzugreifen, doch da er bereits durch "Medizin" (Talismane und Amulette) afrikanischer Experten geschützt war, wurde er nicht geschädigt. Anstatt ihn persönlich zu schädigen, zersplitterte die geheimnisvolle Macht zwei große Bäume außerhalb seines Hauses.

25) Vgl. J.N. Neal, ebda 19 - 24.

In einem anderen Kapitel seines Buches erzählt Neal die Geschichte, wie ein Zauberer eine Schlange sandte um ihn zu töten, die in seinem Hof ankam, wo er und zwei afrikanische Haushälterinnen eine Kobra betrachteten, die sie gerade außerhalb des Hauses getötet hatten. Die Schlange, die zum Töten ausgesendet war, war jedoch eine "magische" Schlange. Als sie sich dem Hause näherte, hielt sie an einer bestimmten Stelle plötzlich inne, als ob sie eine unsichtbare Mauer erreicht hätte. Will man Neal folgen, so war dies exakt die Stelle, wo Talismane im Boden um sein Haus verborgen lagen um es zu beschützen. Als die afrikanischen Haushälterinnen die Schlange sahen, erkannten sie sie unmittelbar als eine magische Schlange, die so tödlich war, daß man keine Genesung von ihrem Biß kannte. Sie erzählten ihm, daß die Schlange bei der Tötung nicht bluten würde, aber er wollte ihnen nicht glauben. Doch als sie schließlich den Kopf der Schlange mit langen Messern abtrennten, tropfte zu seiner Verwunderung kein Tropfen Blut aus der "magischen Schlange".²⁶⁾ Diese und ähnliche Geschichten²⁷⁾ zeigen das Ausmaß des Einflusses und den Eindruck, den afrikanische magische Mächte auf Europäer ausüben.

26) Vgl. ebda 77 - 85.

27) Die nachstehenden Werke befassen sich besonders mit diesen Erzählungen:

G.E. Parrinder, *Witchcraft* (London 1968)

E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft and Magic among the Azande* (Oxford 1937)

H. Debrunner, *Witchcraft in Ghana* (Kumasi 1959)

G. Bloomhill's *Witchcraft in Africa* (Cape Town 1962) wurde bereits erwähnt.

Die Pastoralerfahrung von sowohl fremden als auch afrikanischen Geistlichen bekundet, daß viele afrikanische Christen, soweit es diese Dinge betrifft, in einem Dilemma befangen sind. Während sie ihren Glauben in Übereinstimmung mit den Lehren des Christentums bekennen, halten viele an dem Standpunkt fest, daß die Wirkung von Magie, Weissagung und Hexenkraft zusammen mit ihrer hervorragenden Position in der afrikanischen Gesellschaft nicht einfach mit einer Handbewegung weggewischt werden kann.

10.4 Das Zusammentreffen des Christentums mit Dienern und Spezialisten der traditionellen Religion in Nigeria: Priester und Regenmacher

10.4.1 Priester

Wie in jeder anderen Religion irgendwo auf der Welt, wird die traditionelle Religion in Nigeria in erster Linie durch ihre Priester und Diener lebendig gehalten, und in zweiter Linie durch ihre Anhänger. In anderen Religionen wie im Christentum oder Buddhismus sind Priester religiöse Diener in Kirchen und Tempeln; aber in der traditionellen Religion Nigerias wird das Wort für jeden benutzt, der religiöse Pflichten durchführt, gleichgültig ob in Tempeln, vor Altären, in Haushalten, in heiligen Hainen oder sonstwo. Eine sehr ausgedehnte Definition der Funktion und Lage der Priester in der westafrikanischen traditionellen Religion wurde von Parrinder in folgender Weise gegeben: "Priester und Verehrer, Mittler, den Göttern ergeben, werden zum göttlichen Dienst bestellt und empfangen eine Art von Einführung und Ausbildung dafür. Es gibt unterschiedliche Methoden der Ausbildung, von ganz einfachen bis zu hochentwickelten, doch ist die Priesterschaft als eine

Klasse vornehm und entwickelt. --- Ihre Ausbildung kann Ausschließung von der Welt beinhalten, Lehre über die Gesetze und zuweilen die Gabe der Weissagung. Die Berufung zum Priester ist höchlich geehrt. Im allgemeinen steht sie Männern und Frauen offen."²⁸⁾ Die Definition von Parrinder steht in Übereinstimmung mit E.B. Idowu's Beschreibung der Stellung des Priesters unter den Yoruba: "Der Priester ist stets eine wichtige soziale Gestalt gewesen. Er ist unentbehrlich im sozialen Muster der Yoruba, da Religion den Schlüssel ihres nationalen Lebens bedeutet. Es wird nichts Wesentliches unternommen ohne den Dienst der Priester. Denn abgesehen von der Sorge um die 'Seele' der Gemeinschaft, obliegt ihm vorwiegend die Einsetzung der Könige und der Häuptlinge."²⁹⁾

Bei allen Stämmen Nigerias sind die Aufgaben der Priester hauptsächlich religiöser Art, da jedoch die Afrikaner die Religion nicht von anderen Lebenssphären trennen, hat der Priester auch andere Funktionen oder er kann sie haben. In erster Linie ist er der geistliche und rituelle Hirte der Gemeinschaft: er ist es, der bei Opferungen, Darbietungen und Zeremonien entsprechend seiner Kenntnis handelt. Er kann mit der geistigen Welt als Mittler in "Kontakt" treten oder er kann andere Individuen als Mittler benutzen.³⁰⁾ Er selbst ist jedoch immer der Hauptmittler; er steht zwischen Gott oder Gottheit und der Menschheit.³¹⁾

28) G.E. Parrinder, *West African Religion* (London 1961) 75 - 76.

29) E.B. Idowu, *Oludumare: God in Yoruba Belief* (London 1962) 139.

30) Diese werden allgemein als Boten bezeichnet.

31) Vgl. J.S. Mbiti, ebda 188.

Es wird ein gewisser Standard des sozialen, moralischen und ethischen Verhaltens von den Priestern erwartet, denn, kraft ihres Amtes, sollten sie ein beispielhaftes Leben führen. Im Ganzen gesehen haben diese Menschen einen respektablen Charakter: sie sind vertrauenswürdig, fromm, den Traditionen ihres Amtes und Gott oder den Gottheiten, denen sie dienen, gehorsam. Sie sind freundlich, gütig und beachten das Gesetz. Es sind diese Eigenschaften, die unter anderem zeigen, daß in der nigerianischen traditionellen Religion das Priestertum eine sehr hoch angesehene Einrichtung ist. Da dies der Fall ist, wundert es nicht, daß es die frühen Missionare viele Jahre harter Arbeit kostete, ihre ersten Bekehrten dahin zu bringen, sich von den traditionellen Priestern zu trennen und den Lehren und Wegen Jesu Christi, des Ewigen Hohenpriesters, zu folgen.

Ein Aspekt der Aufgabe des Priesters der traditionellen Religion, welche christliche Missionare scharf angriffen und verwarfen, war die des Menschenopfers. Allgemein gesehen, werden Opfer bei jeder passenden Gelegenheit dargebracht und für beinahe jeden vorstellbaren Zweck, jedoch hauptsächlich in Verbindung mit der Hervorbringung der Fruchtbarkeit beim Menschen, unter den Herden und auf den Feldern sowie im Hinblick auf die Verehrung der Ahnen, die ihrerseits großenteils versöhnlich gestimmt werden müssen wegen ihrer Kontrolle über die hervorbringenden Kräfte der Natur.³²⁾ Der Brauch hat gewöhnlich ein bestimmtes Tier

32) Opfer werden gewöhnlich aus zwei Gründen dargebracht:

- a) während der Feier eines bestimmten Festes, z.B. New-Yam-Festival (entspricht dem Erntedankfest in Deutschland), Geburtszeremonien etc.,
- b) wenn ein Notstand, z.B. Fälle von Krankheit, Naturkatastrophen etc. eintreten.

oder Objekt vorgesehen, welches jedem Gott geopfert werden soll. Sie unterscheiden sich mancherorts entsprechend dem besonderen Segen, um den gebeten wird. Zum Beispiel "ein Yoruba würde gegen Verluste gewöhnlich einen Korb Eier opfern; für Langlebigkeit einen Hund ---"³³⁾ Obgleich die Opfergabe zunächst auf dem Altare ausgestellt wird, während der Priester und die Anwesenden die Anrufung vornehmen, kommt nur ein kleiner Anteil in den Topf des Gottes, dem dieses Opfer dargebracht wird; den Rest teilen sich Priester und Anbeter.

Von der Art des Opfers abgesehen, bei dem die Opfergabe von Priestern und Anbetern verbraucht wird, gibt es andere Opfer, hauptsächlich den bösen Geistern und in der Regel als Reinigungsgabe dargebracht, sozusagen als Sündenböcke; solche Opfergaben wurden niemals gegessen. Das Prinzip des Sündenbocks war weithin bekannt und wurde im ganzen Lande dargebracht. Ein Mann legte seine Hand auf ein Tier und man glaubte, er habe ihm seine Schuld, sein Schicksal oder seine Strafe aufgeladen, von der er fürchtete, sie könne auf ihn zurückfallen.³⁴⁾ Genau in der gleichen Art wie Ziegen, Schafe, Kühe und andere Tiere als Sühnopfer dargebracht wurden, opferte man zu verschiedenen Zeiten auch menschliche Wesen für den gleichen Zweck. Unter den Ijaw wurde dies beispielsweise eifrig geübt. Von einem Menschen, der als Sündenbock galt, glaubte man, er habe die Sünden des Volkes auf sich genommen und bringe ihm Glück. Aus diesem Grunde wurde er mit Güte und Achtung behandelt. Wenn die Zeit seiner Hinrichtung herankam, wurde er durch den

33) P.A. Talbot, ebda 857.

34) Dies erinnert an das Sühnopfer im Alten Testament, bei dem die Hände auf das zu opfernde Tier gelegt wurden. Vgl. z.B. Exodus 29, 10 - 46 und Leviticus 10, 16 - 20.

Priester offiziell herausgerufen und durch die Straßen geführt, so daß möglichst viele Leute ihm ihre Hände auflegen konnten, um ihm ihre Sünden zu übertragen. Dann wurde er zum Hain geführt und dort getötet, während die Leute draußen warteten um sein letztes Lied zu hören, welches als Echo von ihnen beantwortet wurde.³⁵⁾

Auch unter den Igbo wurde das Menschenopfer dargebracht, um die Menschen von ihren Sünden zu reinigen. In Onitsha wurden beispielsweise neben einem besonderen Menschenopfer für den König zwei Menschen jährlich zum Nutzen der Bevölkerung getötet. Diesen Opfern gingen gewöhnlich feierliche Vorbereitungen voraus, von Fanfarenklang begleitet. So wurde jedes Opfer mit Palmblättern geschmückt, an Händen und Füßen gebunden und die zwei Meilen den Hügel hinab zum Wasser gezogen, wo es dann in die Mitte des Flusses geworfen wurde. Den Opfern, unter denen oft ein Mädchen war, wurde grausam mitgespielt. Wenn es vorbeikam, schlugen die Menschen es mit Steinen und Stöcken, während sie beteten, daß ihre Sünden, Schwierigkeiten und ihr Unglück auf das Opfer übertragen werden möge.³⁶⁾ Ein Missionar der C.M.S., D.C. Crowther, erzählte einem anderen Missionar der gleichen C.M.S., dem Rev. G.T. Basden, daß er einmal bei einer solchen Gelegenheit versucht habe, das gefesselte Mädchen gewaltsam zu befreien, daß er aber zu spät erschienen sei, um sie zu retten.³⁷⁾ Die gleiche grauenvolle Geschichte wird auch von Rev. J.T. Taylor in seinen Missionsberichten aus Onitsha zwischen 1857 und 1859 berichtet. Er erwähnt den Fall eines Menschenopfers, welches er vergeblich zu verhindern suchte: "Das Opfer war eine arme junge Frau. Die Hände waren hinter ihrem Rücken gebunden, ihre Beine

35) Vgl. P.A. Talbot, ebda 858.

36) Ebda 865.

37) Vgl. G.T. Basden, ebda 69.

mit einem Seil zusammengebunden; sie war geschmückt mit jungen Palmblättern. In dieser Haltung wurde sie mit dem Gesicht zur Erde vom Häuptlingshaus zum Fluß gezogen, eine Entfernung von zwei Meilen. --- Die junge Frau lag im Sterben, erstickt vom Staub und Sand auf den Straßen. Die bunten Gruppen, die ihrem vorzeitigen Begräbnis beiwohnten, schrieten, als man das unglückliche Geschöpf, geopfert für die Sünden des Landes, vorüberzog: 'Alu! Alu! Alu!', das ist ein Abscheu oder das, was schändet. Dieses Zeichen wurde gegeben, damit die Vorübergehenden sich vor der Zeuenschaft an dieser Szene schützen konnten. Das Opfer sollte die Strafen von dem Land abwenden. Die Frau wurde in einer gnadenlosen Weise entlanggezogen und endlich in den Fluß geworfen. Ein Mann wurde gleichfalls als Opfer für die Sünden des Königs getötet."³⁸⁾

In seinem Buch "The Expendable Mary Slessor", welches eine umfassende und klassische Dokumentation des Lebens und der haarsträubenden Abenteuer der unermüdlichen schottischen presbyterianischen Missionarin Mary Mitchell Slessor, unter den Efik zwischen 1876 und 1915³⁹⁾, darstellt, erwähnt James Buchan mehrere Fälle von Menschenopfern, die von der energischen Missionarin bei verschiedenen Gelegenheiten verhindert wurden. Zur Illustration wird an dieser Stelle kurz ein solcher Vorfall geschildert, der den Tod eines Häuptlingssohnes zum Gegenstand hat. Doch bevor ich diese Geschichte vortrage, möchte ich bemerken, daß sie meiner Meinung nach den Höhepunkt ihres Kampfes in dieser Hinsicht darstellt:

38) J.T. Taylor, Niger Expedition 1857 - 1859 (London 1859) 343 f.

39) Sie starb in Use nahe Calabar am 13. Januar 1915 und wurde auf ihren Wunsch in Calabar selbst beerdigt.

Etim, der älteste Sohn von Edem, dem Häuptling von Okoyong, war durch einen niederstürzenden Baumast schwer verwundet worden, während er im Wald die Hilfsmittel für das Dach seines neuen Hauses schnitt. Als Mary Slessor dies hörte, war sie aufs höchste besorgt. Sie hatte Grund, sich betroffen zu fühlen, weil sie aus früheren Erfahrungen wußte, daß im Falle seines Todes dies sehr wahrscheinlich jemandem zugeschrieben werden würde, welcher Hexenkraft gegen ihn angewendet haben sollte.⁴⁰⁾ Sie wußte nur zu gut, daß solch ein Tod sicherlich zur Tortur und Strangulierung verschiedener unschuldiger Menschen führen könnte, wenn sie nicht einen Ausweg aus der Situation fände. Der erste Schritt, den sie deshalb tat, war der, daß sie selbst die Pflege des Verunglückten übernahm.⁴¹⁾ Dies tat sie nahezu zwei Wochen lang. Während dieser Zeit schwankte der Verwundete zwischen Wachen und Bewußtlosigkeit. Mittlerweile wurden die Bewohner von Okoyong mehr und mehr aufgeregt; Anschuldigungen und Gegenbeschuldigungen über Hexerei vermehrten sich zusehends, während der Häuptling große Mengen von Gin zu sich nahm, um seine Trauer zu ertränken.

Die Ängste der Missionarin waren nicht unbegründet, denn als Etim einige Tage später starb, verkündete der Hexenarzt von Okoyong, allgemein bekannt als "Mbiaidiong"⁴²⁾,

-
- 40) Tatsächlich wurde und wird in gewissem Maße noch heute in allen nigerianischen Stämmen geglaubt, daß ein Unheil auf natürliche Ursachen oder einen Unfall kaum zurückzuführen sein könnte; es wird stets durch jemanden verursacht, der Hexenkraft gegen den Unglücklichen angewendet habe.
- 41) Mit dem wenigen an Pflegeererfahrung, was sie sich in Schottland angeeignet hatte, bevor sie nach Calabar zog, war Mary Slessor fähig, eine unzählbare Menge kranker und notleidender Nigerianer zu behandeln und ihnen zu helfen.
- 42) Dieser Ausdruck bezieht sich gleichzeitig sowohl auf den Priester als auch auf den Arzt.

daß das dem Unglücksort benachbarte Dorf für die Hexerei verantwortlich sei. Als sie dies hörten, eilten Edem's Krieger unmittelbar los, um in dem angeschuldigten Dorfe Gefangene zu machen. Nachdem sie in das Haus des Häuptlings gebracht worden waren, wurde befohlen, daß die unglücklichen Gefangenen getötet und neben dem toten Sohn des Häuptlings begraben werden sollten. Sie sollten dadurch sterben, daß man sie zwang, ein giftiges Präparat, genannt "Mbiam"⁴³⁾, zu trinken. Zu diesem Zeitpunkt begann Mary Slessor zu intervenieren. Sie bestand darauf, daß keiner der Gefangenen die tödliche Mischung trinken sollte. Nach einer in die Länge gezogenen Argumentation, stimmte der Häuptling zu, die Gefangenen freizusetzen; er bestand jedoch darauf, daß eine von ihnen, eine Sklavin, getötet und mit seinem Sohn beerdigt werden mußte.⁴⁴⁾ Als Mary Slessor ihm zu erklären versuchte, wie abscheulich und ungerecht diese Idee sei, wurde der Häuptling böse und drohte ihr, sie aus Okoyong zu vertreiben und ihr Haus und ihren Besitz zu verbrennen. Die Sklavin selbst war so verschreckt durch das Geschrei und Schwertschwingen der Krieger, daß sie darum bat, unmittelbar enthauptet zu werden, um dadurch mit der Sache gleich fertig zu sein. Doch die mutige Missionarin blieb fest entschlossen, die arme Frau zu retten, die vor Schrecken schon beinahe ihren Geist aufgegeben hatte. Weder die Drohungen des Häuptlings noch das Schwertschwingen seiner Krieger konnte Mary Slessor bewegen, ihre Sache aufzugeben. Sie stand einfach vor der Sklavin und ver-

43) Dieses Präparat wurde gewöhnlich von dem Mbiaidiong hergestellt und war das Produkt einer Mischung von gemahlten giftigen Bohnen und Wasser.

44) Es ist eine bekannte Tatsache, daß die meisten Leute, die als Menschenopfer benutzt wurden, gewöhnlich Sklaven waren.

weigerte einem jeden, ihr nahe zu kommen. Als es dem Häuptling schließlich klar wurde, daß die Missionarin sich nicht einschüchtern ließ, und als ihm die Gefahr bewußt wurde, daß er "seine Missionarin" verlieren würde, die ihm und seinen Leuten in jeder möglichen Weise geholfen hatte, stimmte er zu, die Sklavin freizulassen.

Nachdem sie freigesetzt worden war, nahm Mary Slessor sie unmittelbar in ihr Haus auf, wo sie mehrere Tage verblieb und sich von dem Schock, den sie während der schrecklichen Erfahrungen erlitten hatte, erholte. Schließlich befahl der Häuptling Edem, daß eine Kuh geschlachtet und neben seinem Sohn beerdigt wurde.⁴⁵⁾

Der Punkt, der hier klargestellt werden soll, ist der, daß zahlreiche schreckliche Menschenopfer ohne die aktive Mitarbeit der Priester nicht hätten stattfinden können. Sie hatten Geschlecht und Alter des darzubringenden Opfers zu bestimmen und in vielen Fällen führten sie die Exekution in der Tat durch.⁴⁶⁾

10.4.2 Regenmacher

Es gibt kaum einen afrikanischen Stamm, bei welchem der "Regenmacher" oder "Regen-Doktor" unbekannt ist. Der Grund ist ganz einfach. In einer Weltgegend, in der der größte Teil der Gesamtbevölkerung noch immer für die Deckung seines beinahe gesamten Wasserbedarfes auf den

45) Vgl. James Buchan, *The Expendable Mary Slessor* (Edinburgh 1980) 124 - 127.

46) Der Igbede-Priester von Owa erzählte dem Missionar G.T. Basden, daß er einmal an einem einzigen Tage zehn Menschenopfer dargebracht habe. Vgl. ebda 75.

Regen angewiesen ist, überrascht es nicht, daß jemand, von dem man glaubt, daß er Einfluß auf den Regen besitze, eine außerordentliche Stellung einnimmt.

Regen wird gewöhnlich als Segen betrachtet⁴⁷⁾, und von dem Regen-Doktor glaubt man, daß er besondere geistige Kräfte besitzt, die ihn befähigen, Regen zu machen oder ihn zu verjagen.⁴⁸⁾ Die Werkzeuge der Regenmacher umschließen Steine, verschiedene Blätter, Pfeffer und Feuer. Diese Gegenstände weisen darauf hin, daß mit der Kunst des Regenmachens etwas Wissenschaftliches verbunden ist, doch endet die Geschichte nicht damit, denn Regenmachen bedeutet mehr als nur das. Außer der Benützung dieser Gegenstände bringt der Regen-Doktor den Göttern Opfer dar; kurz, er ist nicht nur ein "Wissenschaftler", sondern auch ein Priester. Es ist zum Beispiel gut bekannt, daß die Akamba aus Ost-Afrika, wenn lange Dürre das Land bedrückte, als Teil einer Zeremonie oder eines Regenopfers, ein Kind lebend zu begraben pflegten.⁴⁹⁾

Natürlich konnten keine anderen Menschen oder Beamte für die Erfordernis und die Darbringung solcher Opfer verantwortlich sein als nur die Regen-Doktoren.

47) Außer in Fällen ungewöhnlicher Regengüsse, welche die Ernte vernichten oder verheerende Zerstörungen anrichten.

48) Gewöhnlich bittet man die Regen-Doktoren vor großen Festen wie Hochzeiten, Namengebung und zweiten Beisetzungszeremonien, daß sie "den Himmel in Schach halten" und damit den Regen bei der in Frage stehenden Gelegenheit verhindern mögen.

49) Vgl. J.S. Mbiti, ebda 179 - 180.

Eines Regen-Doktors Selbstbewußtsein und die Auffassung seines Amtes ist sehr gut im folgenden Auszug zusammengefaßt, der einem Gespräch zwischen dem berühmten Missionar und Forscher David Livingstone und einem Regen-Doktor entnommen ist. Im Verlaufe dieses Gespräches sagte der Regen-Doktor zu dem Missionar: "Ich gebrauche meine Arzneien und du die deinen; wir sind beide Ärzte, und Ärzte sind keine Betrüger. Du gibst deinem Patienten Arznei. Zuweilen ist Gott bereit, ihn durch deine Arznei zu heilen - zuweilen auch nicht: er stirbt. Wenn er geheilt wird, nimmst du das Guthaben dessen, was Gott tut, für dich in Anspruch. Ich tue das Gleiche. Zuweilen gewährt Gott uns Regen, zuweilen auch nicht. Wenn er es tut, schreiben wir es dem Wirken der Zaubermittel zu. Wenn ein Patient stirbt, gibst weder du das Vertrauen in deine Arznei auf, noch tue ich das, wenn der Regen versagt. Wenn du wünschst, daß ich meine Medizin aufgebe, warum hörst du dann nicht mit deiner eigenen auf?"⁵⁰⁾

Des Regen-Doktors Argument und besonders die Schlußfrage ist typisch für den Gegensatz, den Widerstand und das Dilemma, mit denen das Christentum in Nigeria sich auseinanderzusetzen hatte und noch hat. Wenn sich der Anspruch des Regenmachers, befähigt zu sein, "den Regen aus den Wolken zu holen und ihn herunterzubringen", als eine lediglich naturwissenschaftliche Großtat eingrenzen ließe, würde das Christentum sicherlich in Nigeria und anderen afrikanischen Ländern ein Problem weniger haben als es der Fall ist. Aber unglücklicherweise ist das nicht der Fall; der Regenmacher beansprucht sowohl in-

50) David Livingstone, *Missionary Travels and Researches in South Africa*, zitiert in: Margery Perham und J. Simons, *African Discovery* (London 1963) 131 - 132.

tellektuelle Fähigkeiten als auch geistige Kräfte, daher kann das Christentum nicht anders, als diese Praktiken abzulehnen. Der Anspruch, durch Opfer und Gebete Regen herbeirufen zu können, hat mit Aberglauben und Wundersucht zu tun, welche den Lehren und der Ausübung des Christentums unmittelbar widerspricht; daher war ein Zusammenstoß zwischen beiden unvermeidlich.

10.5 Der Feldzug des Christentums gegen die Zwillingsmörder

Unter fast allen Stämmen Nigerias, jedoch besonders unter denjenigen Südnigerias, herrschte ein großer Abscheu vor Geburten, welche als abnormal betrachtet wurden.⁵¹⁾ Sowohl vom religiösen als auch vom menschlichen Standpunkt aus gesehen, war das unglücklichste aller Tabus die Ermordung von Zwillingen. Sie wurden schlechthin als abnormal betrachtet und behandelt.⁵²⁾ Dies genügte, um sie gleich nach der Geburt wegzuzwerfen. Außer Zwillingen gen wurden auch in Fußlage⁵³⁾ geborene Kinder, Kinder mit Zähnen oder Kinder, bei denen die oberen Zähne zu-

51) Alle deformierten Kinder und alle Mißgeburten wie solche, die mit zwei Köpfen, doppelten Geschlechtsteilen oder ohne Nase geboren wurden, wurden getötet.

52) Die Aversion gegen Zwillinge hat ihre Wurzel in dem Glauben, daß sie im Widerspruch zur menschlichen Natur stehen. Die Ordnung der Menschheit sieht Einzelgeburten vor; es muß ein Unterschied zwischen dem menschlichen Wesen und dem Tier bestehen. Wie ein Tier zu funktionieren bedeutet, die Menschheit zu degradieren; daher wurde eine Mutter von Zwillingen auf den Standpunkt eines gewöhnlichen Tieres herabgewürdigt.

53) Kinder, die den Mutterschoß mit den Füßen statt mit dem Kopf nach unten verlassen.

erst auftreten⁵⁴⁾, sämtlich getötet. Gerade in dem Falle von Zwillingsmüttern wurden die Mütter solcher Kinder als unrein und vom Bösen berührt, betrachtet. Sie mußten sich Reinigungszeremonien unterziehen⁵⁵⁾, bevor sie wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden konnten. So schrecklich und unglaublich es klingen mag, alle diese Maßnahmen wurden unternommen, um die Wohlfahrt der Gesellschaft im Ganzen zu gewährleisten. So basierte beispielsweise die Abneigung gegen Kinder, deren obere Zähne zuerst durchbrachen, auf dem Glauben, daß solche Kinder von bösen Anlagen beherrscht und von einer haßerfüllten Gesinnung gegen Götter und Menschen beseelt seien. Die Eltern und die Stammesältesten glaubten, daß solche Kinder in ihrem Kreise sie selbst gefährden würden. Kurz gesagt, wenn die oberen Schneidezähne zuerst durchbrachen, betrachtete man dies als einen Verstoß gegen die Gesetze der Natur, und solche Kinder hatten keine Lebenschancen.⁵⁶⁾ Das, was sich in diesem Zusammenhang in Nigeria abspielte, erinnert an die Hexenverfolgung, die besonders im 13. und 14. Jahrhundert in verschiedenen Ländern Europas in grausamen Formen um sich griff.⁵⁷⁾

54) Sie werden von den Igbo "ipu eze elu" genannt.

55) Diese bestanden aus rituellen Waschungen, Opfern an die Ahnen verbunden mit der Bitte, das weitere Auftreten solcher Geburten zu verhindern, zuweilen auch in Niederreißung und Zerstörung des Hauses der betreffenden Frau.

56) Vgl. G.T. Basden, ebda 184.

57) Vgl. Herders Neues Volkslexikon, ebda 389.

Das Folgende sind ausgewählte Beispiele für die grausame Behandlung, die Zwillingen widerfahren.

Die Vernichtung von Zwillingen schritt wie durch ein festes Gesetz in der gleichen Weise in den verschiedenen Stämmen Nigerias fort. Unter den Yoruba zum Beispiel wurden die Zwillinge in einen Topf gelegt, der dann vermittels einer besonderen Eisenstange, die man "Awpa Ajuelu" nennt (d.h. Stab von Ajuelu, das ist der Name einer Geheimgesellschaft) in den Busch geworfen. In einem Hain in Akure in Yorubaland wurden 1857 durch den Rev. Ogunbiyi⁵⁸⁾ nicht weniger als 333 solcher Töpfe aufgefunden, von denen jeder die Überreste von Zwillingen enthielt. G.T. Basden erzählt ebenfalls eine pathetische Geschichte, wie er persönlich das Leben eines Zwillingskindes rettete, welches zusammen mit seinem Zwillingsbruder mehrere Stunden zuvor weggeworfen worden war. "In einem Fall, mit dem ich es zu tun hatte, waren die Kinder vor wenigstens 16 Stunden fortgeworfen worden. Als der Topf zerbrochen war, wurde ein Kind infolge von entweder (und wahrscheinlich) vorsätzlich zugefügten Verletzungen oder auf Grund der grausamen Art und Weise, mit der es in den Topf geworfen worden war, tot aufgefunden. Das andere und höher liegende Kind hatte es besser; es war unverletzt und gedieh in der Obhut einer ärztlichen Mission. Es wuchs im Laufe der Zeit zu kräftiger Männlichkeit heran."⁵⁹⁾

Ähnlich erwähnt John Ferguson in seinem Bericht über einige nigerianische Kirchengründer unter anderem die wichtige Rolle, die der Rev. David Hinderer und seine Frau Anna - beide Missionare in Ibadan - hinsichtlich der Rettung und Aufzucht weggeworfener Zwillingskinder gespielt haben.

58) Vgl. P.A. Talbot, ebda 722.

59) G.T. Basden, ebda 183.

"Unter den von ihren Eltern gesandten Kindern waren andere, Zwillinge, die man zum Sterben in den Bad Bush geworfen hatte, ein dreijähriges verkümmertes Kind, das rief: 'Kauf mich! Kauf mich!', ein sechs Monate altes Baby, an einer Straßenseite aufgefunden. Sie retteten diese und manche anderen und zogen sie wie ihre eigene Familie auf."⁶⁰⁾

Der Bericht über die Rolle, die das Christentum übernahm, um dem Zwillingesmord in Nigeria ein Ende zu bereiten, würde unvollständig sein, ohne der Kämpfe und Abenteuer von Mary Slessor um die Befreiung und Aufzucht ausgesetzter Zwillinge zu gedenken. Ihre Arbeiten in dieser Hinsicht waren so überragend, daß sie die einzigartige Ehrung empfang, von ihren zahlreichen Bewunderern "Eka Kpukpro Owo" - "Mutter Aller Menschen" - genannt zu werden. Als Vorkämpferin weiblicher Emanzipation war sie äußerst erzürnt über die Art, wie unerwünschte Kinder in den Busch geworfen wurden, um dort zu verenden, daß Zwillinge immer getötet und Frauen aus ihrem Stamm verstoßen wurden. Dieser Brauch der Efik gegenüber Zwillingen und ihren Müttern wird auf ihren Glauben zurückgeführt, daß "ein Zwilling des Teufels Kind war, der sich im Geheimen der Mutter vermählt hatte, und da es nicht möglich war festzustellen, welcher Zwilling des Teufels Baby war, mußten beide sterben. Mary Slessor entwickelte eine fast fanatische Liebe zu afrikanischen Kindern, und während der 38 Jahre, die sie in Calabar verbrachte, rettete sie das Leben hunderter von Kindern. Zu jeder Zeit hatte sie kaum weniger als ein Dutzend geretteter Kinder in ihren Hütten."⁶¹⁾

60) John Ferguson, ebda 53. Der Ausdruck "Bad Bush" bezieht sich auf ein Waldstück, in welches Zwillinge und andere unter Tabus stehende Kinder wie auch Menschen, die mit Infektionskrankheiten wie z.B. Lepra, behaftet waren, ausgesetzt wurden.

61) James Buchan, ebda 55.

Es wird ferner über Mary Slessor berichtet, ihre Liebe zu afrikanischen Babies sei so groß gewesen, daß sie zu ihrer Rettung weite Reisen durch den Busch unternahm, manchmal bei Nacht. "Und dann, wenn sie von einer Zwillingsgeburt Kenntnis erhielt, eilte sie stets dorthin und kam mit den Kindern wieder, wenn diese nicht zuvor bereits getötet worden waren. Bald hatte sie ein Zimmer voll Waisenkinder zu pflegen und zu füttern. Sie nahm zu dieser Zeit so viele auf, daß sie ein zentrales Waisenhaus einrichten mußte, welches von einer weißen Missionarin aus Jamaica geleitet wurde und dessen Angestellte afrikanische Mädchen waren."⁶²⁾ Einer der Hauptgründe, deretwegen Mary Slessors Name im Gedächtnis vieler Nigerianer unsterblich wurde, ist zweifellos die aktive Rolle die sie hinsichtlich der Rettung von Zwillingen und ihrer Mütter übernommen hatte.

Außer diesen wenigen oben dargestellten Fällen zirkulieren überall in Nigeria Geschichten über hunderte von Zwillingen, die entweder getötet oder von Missionaren und ihren Bekehrten aufgefunden bzw. befreit wurden.⁶³⁾

Dank der Anstrengungen der Missionare wie G.T. Basden und Mary Slessor gehört diese entsetzliche Behandlung von Zwillingspaaren in Nigeria seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts der Vergangenheit an.

62) Ebda 75.

63) Von Akuoba Duru, einer Frau aus meinem Heimatdorf, die 1965 einsam und kinderlos starb, ist bekannt, daß sie zweimal Zwillinge geboren hatte, beide Male Knaben. Unglücklicherweise wurden beide Zwillingspaare ihr unmittelbar nach der Geburt fortgenommen und getötet, indem sie in Töpfe und dann in den undurchdringlichen Busch außerhalb des Dorfes geworfen wurden.

10.6 Das Zusammentreffen des Christentums mit Geheimgesellschaften in Nigeria

Nach P.A. Talbot wird ein westafrikanischer Misanthrop oder Misogynist schwer zu finden sein.⁶⁴⁾ Er traf diese Feststellung, als er entdeckte, daß des Westafrikaners Vorliebe für Geselligkeit eine der Hauptursachen für das Vorhandensein zahlloser Vereine oder Klubs, geheim oder nicht, entlang der ganzen Küste darstellt.

In Nigeria befinden sich einige der bedeutendsten Geheimgesellschaften, die Oro, Ogboni und Egungun der Yoruba, die Manwu der Igbo und die Ekpe der Ibibio und Efik. Diese Gesellschaften, von denen viele in der Verehrung der Ahnen ihren Ursprung haben, übernahmen im Laufe der Zeit politische und juristische Aufgaben.⁶⁵⁾ Obgleich das Ziel der Gesellschaften in sich selbst gut war - Erhaltung von Frieden und Ordnung, soziale Entwicklung und Gerechtigkeit - entsprachen ihre religiösen Übungen und die Methoden ihrer Arbeit jedoch nicht den Erwartungen des Christentums. Was uns an dieser Stelle besonders interessiert, ist die Frage, wo sich die Geheimgesellschaften und das Christentum trennen. Zur Illustration wird nun im einzelnen die Funktion zweier solcher Gesellschaften in Nigeria untersucht: die Ogboni-Gesellschaft, hauptsächlich in Yorubaland vertreten, und die Igwe-Ka-Ala von Umunoha nahe bei Owerri in Igboland.

64) Vgl. James Buchan, ebda 754.

65) Vgl. William Bascon, *The Yoruba of Southwestern Nigeria* (New York 1969) 92.

10.6.1 Ogboni

Die Ogboni ist eine Geheimgesellschaft, die fast ausschließlich politische Zwecke hat, von der aber gleichzeitig behauptet wird, sie stehe unter dem Schutz Oduduwas, der Erdgöttin. Die rituellen Symbole der Ogboni sind ein paar Faßdauben (edan Ogboni), in Messing in menschliche Form gegossen und durch Messingketten miteinander verbunden. Eine der Aufgaben der Ogboni ist das Einziehen von Schulden. Wenn jemand im Ort Schwierigkeiten hat, sein Geld zu erhalten, kann er bei Apena, dem Haupt der Ogboni, um Hilfe nachsuchen. Apena sendet seine Symbole in das Haus des Schuldners; sie werden auf die Veranda gelegt. Niemand vermag die Veranda zu betreten, bis die Symbole entfernt sind; die Schuld muß am gleichen Tag beglichen werden, denn die Symbole dürfen nicht über Nacht liegen bleiben. Wenn der Schuldner nicht zu Hause ist, müssen andere Mitglieder der Familie die Schuld beglichen. Sowohl der Schuldner wie der Gläubiger bezahlen Apena eine Gebühr für seine Dienste.⁶⁶⁾

Die meisten Städte und Dörfer der Yoruba besitzen ein Haus, in dem geheime Treffen stattfinden⁶⁷⁾, und die Mitglieder haben Zeichen und Losungen, an denen sie einander erkennen. Man sagt, daß jeder, der die Geheimnisse verrät, getötet wurde, indem man ihn in eine enge Kammer sperrte und durch eine der Wände seine Beine herausführte, so daß er wie in Klammern festgehalten wurde, während man ihm mit Muscheln das Fleisch vom Körper schabte.⁶⁸⁾

66) Vgl. ebda 36 - 37.

67) Daher die Bezeichnung "Geheimgesellschaft".

68) Vgl. P.A. Talbot, ebda 762.

Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts wurde ein Versuch unternommen, die Ogboni zu christianisieren, indem man eine "Christliche Ogboni Bruderschaft" begründete. Die Initiative ging aus von Isaac Coker zusammen mit Daddy Beckley und Daddy Peters als seinen wichtigsten Helfern.⁶⁹⁾ Jedoch überlebte diese Bruderschaft nicht lange, denn als man Coker den Titel eines "Ntowa of Itesi" und des Oluwo⁷⁰⁾ des Itesi Konklaves der heidnischen Ogboni gab, kam im Jahre 1904 sein Versuch, die Ogboni zu christianisieren, zu einem plötzlichen Ende.

Jahre später wurde von Rev. T.A.J. Ogunbiyi ein ähnlicher Versuch unternommen. Dieser hatte Nachforschungen über die Ursprünge der einheimischen Ogboni angestellt und entschieden, daß eine Verschmelzung zwischen ihnen und dem Christentum möglich war. Obgleich es sein Ziel war, nur Christen als Mitglieder zuzulassen, waren die abzuliegenden Eide heidnisch. In einem Aufsatz unter dem Titel "Die Ogboni und andere Geheimgesellschaften in Nigeria" (1916) beschreibt R.E. Dennett im einzelnen den haarsträubenden Prozeß der Eidablegung - das Eintauchen von weißer Kola in menschliches Blut und den Gebrauch seltsamer Worte, die Furcht und Grauen in dem Novizen erregen sollten - von dem man glaubt, daß er der Grund sei, warum die Mitglieder so besorgt sind, die Geheimnisse der Gesellschaft nicht preiszugeben.⁷¹⁾

69) Vgl. E.A. Ayandele, *Impact of Christianity on Modern Nigeria*, ebda 276.

70) Bei den Itesi, einem Klan in Yorubaland, ist der Ntowa das weltliche Oberhaupt der Sippe, während der Oluwo der Präsident der Ogboni-Gesellschaft ist. Beide Ämter können entweder durch zwei verschiedene Personen oder durch eine Person ausgeübt werden.

71) R.E. Dennett, *The Ogboni and other secret societies in Nigeria*, in: *Journal of African Society* (London, Oktober 1916) 30.

Die Bischöfe Tugwell und Oluwole waren der neuen Gesellschaft gegenüber mißtrauisch und suchten sie zu zerstören. Sie appellierten an Ogunbiyi, sie aufzulösen und baten Geistliche, die der Gesellschaft schon beigetreten waren, sie nun wieder zu verlassen. Diesen Bitten folgend legte Ogunbiyi seine Aktivitäten bis 1932 nieder. Mittlerweile traten Mitglieder der Ogboni zu den afrikanischen Kirchen über, die sie bereitwillig anerkannten und unter ihre Mitglieder aufnahmen. Auf diese Art und Weise durchdrang die Ogboni-Gesellschaft die innere Struktur mancher christlichen Kirchen in Nigeria. Das Paradoxe des ganzen Vorganges ist jedoch, daß trotz der Tatsache, daß die Ogboni-Verfahren entschieden antichristlich sind, viele Geistliche der anglikanischen Kirche in Nigeria und solche anderer Sekten führende Mitglieder⁷¹⁾ der Ogboni sind.

Die wichtigste Frage in den Köpfen vieler, die von einer christlichen Ogboni-Gesellschaft in Nigeria hören, ist die: Wo ist die Grenzlinie zwischen Christentum und Heidentum im Kontext einer solchen Vereinigung? Bedenkt man, daß Ogboni ein grundsätzlich heidnischer Kult ist, so ist es schwierig, Vermutungen anzustellen, ob das Christentum in solch einer Form als wahrhaftes Christentum aufrechterhalten werden kann. Bedenkt man zweitens die Tatsache, daß die

71) E.A. Ayandele bezieht sich auf einige Informationen, die er in dieser Beziehung gesammelt hat. Er sagt, daß es verlässlichen Quellen zufolge in Nigeria Diözesen gibt, wo kirchliche Beförderung in der anglikanischen Gemeinschaft nicht mehr auf geistigen und akademischen Fähigkeiten beruht, sondern lediglich auf der Mitgliedschaft bei der Ogboni-Gesellschaft. Vgl. *Missionary Impact*, ebda 277 - 278.

Ogboni eine streng geheime Gesellschaft ist - Tod steht als Strafe für die Enthüllung ihrer Geheimnisse - fürchtet man, daß der Gedanke einer christlichen Ogboni-Gesellschaft einen Versuch darstellt, das Wort Christi zu unterminieren, da niemand zwei Herren zu gleicher Zeit dienen kann.⁷³

Eine Sache, die im Zusammenhang mit der Geschichte und Entwicklung des Ogboni-Kultes in Erstaunen setzt, ist, daß viele europäische und afrikanische Missionare, Anglikaner und Wesleyaner, prominente Mitglieder der Freimaurer-Logen oder der Freimaurerei⁷⁴⁾ sind, zu der die Ogboni-Gesellschaft ein Gegenstück bildet. Die Tiefe der Verwirrung und das Mißverständnis, das hieraus entstand, kann man leicht erraten.

10.6.2 Igwe-Ka-Ala of Umunoha

Die Igwe-Ka-Ala⁷⁵⁾ von Umunoha⁷⁶⁾ verdient hier Erwähnung sowohl wegen der geheimen Art, in der sie handelte als auch wegen der vielen unschuldigen Leben, die sie forderte. Igwe wurde gewöhnlich zur Weissagung in Zeiten von Krankheiten, Naturkatastrophen oder wegen anderer Probleme konsultiert. Das Orakel war in einem tiefen Dickicht ge-

⁷³⁾ Mt. 6, 24.

⁷⁴⁾ z.B. der Rev. L. Nicholson, Sekretär der C.M.S. in Lagos von 1868 bis 1872, und der Rev. G.T. Basden, die beide Europäer waren; der Rev. A.H. Howells, der Rev. J.H. Samuel und der Rev. W. Euba, die Afrikaner waren. Vgl. Lagos Weekly Record, 29. August 1891, 2.

⁷⁵⁾ Gewöhnlich wird die Abkürzung "Igwe" verwendet, das Igbo-Wort für Himmel.

⁷⁶⁾ Eine Stadt, die etwa 20 km nördlich der Stadt Owerri gelegen ist.

legen, nicht weit entfernt vom größten Wochenmarkt des Bezirks namens Orie Amaigwe.⁷⁷⁾ Fußwege führten aus verschiedenen Richtungen zu seinem verborgenen Mittelpunkt. Jeder wurde von verschiedenen Dörfern von Umunoha benutzt, und die Dorfbewohner hatten ihre eigenen Rechte, um die Ratsuchenden anzuleiten, die Hilfe des Orakels zu erbitten.

Wie das Orakel arbeitete: Da Igwe nach allen Vermutungen ein kommerzielles Unternehmen war, benötigte es Reklame, um so viele Interessenten als möglich anzulocken. Mein Informant erzählte mir, daß die Männer von Umunoha zu diesem Zweck weit umherreisten, für die angeblichen Kräfte ihres Orakels Werbung betrieben und ratsuchenden Bittstellern ihre Hilfe anboten.⁷⁸⁾ Wenn der Ratsuchende erschien, sprach Igwe in einer fremden Sprache, die dieser nicht verstand. Nur der Eingeweihte⁷⁹⁾ konnte die geheimnisvolle Sprache von Igwe, welches seine Sprache so seltsam klingen ließ, indem es einen Topf über den Mund hielt, interpretieren. Die Geheimnisse von Igwe wurden so eifersüchtig gehütet, daß genau wie bei der Ogboni-Gesellschaft ihr Verrat mit dem Tode bestraft wurde.

77) Der Name bedeutet einfach den vor dem Tor von Igwe gelegenen Orie-Markt.

78) Während der Igwe-Agent den Bittsteller zu gewinnen suchte, sammelte er so viel Information über ihn als möglich - z.B. seinen Namen, die Namen seiner lebenden und toten Verwandten, ob er bereits an anderer Stelle beraten oder behandelt worden war - kurz, alles, was nötig war, um später den Eindruck zu erwecken, daß Igwe alles über die Person und ihre Verwandten wußte.

79) Nicht jeder Bürger von Umunoha war Mitglied.

Eine andere furchtbare Sache des Igwe-Orakels war die Todesstrafe, die den Menschen auferlegt wurde, die gewisser Vergehen wie Diebstahl, Ehebruch usw. beschuldigt wurden. Durch sorgfältig geplante Manöver ließ man den Angeklagten in den Gebäuden des Igwe verschwinden. Auf diese Weise wurden die Zuschauer nicht nur in Furcht versetzt, sondern es wurde ihnen auch der Eindruck vermittelt, daß er exekutiert worden wäre. Die Wahrheit ist jedoch, daß die Opfer nicht getötet, sondern als Sklaven verkauft wurden, wodurch die Agenten große Geldbeträge gewannen.

Als die Regierung der damaligen Ostregion in den sechziger Jahren Hinweise auf die üblen Praktiken des Igwe-Orakels erhielt, wurden Forscher nach Umunoha gesandt, um die Lage abzuschätzen. Diese Forscher brachten Berichte über den Betrug und die feindliche Art der Institution mit. In Zusammenarbeit mit christlichen Missionaren sorgte die Regierung für die Reinigung des Busches. Dies war ein zerstörender Schritt für die Aktivität des Orakels. Kurz nach dieser wirklichen "Demarkierung" von Igwe konnten sowohl das Christentum wie das durch die Missionare eingeführte Bildungswesen in diesem Gebiet beträchtliche Fortschritte erzielen. Die Agenten und die Beamten von Igwe fühlten die Zerstörung so sehr, daß einer von ihnen erklärte: "Die Kirche hat unserem Orakel den Todesstreich versetzt; wir können keine Klienten mehr gewinnen, die Igwe befragen, so wie wir es gewohnt waren, bevor die Missionsarbeit in diesem Lande eingerichtet wurde."⁸⁰⁾ Natürlich hätte das Christentum nicht besser handeln können, als es getan hat. Um das Wort des Igwe-Beamten zu benutzen: der Todesstreich,

80) Siehe G.T. Basden, ebda 92.

ausgelöst durch Christentum und Bildungsarbeit, brachte nicht nur das Orakel zum Schweigen, sondern trug deutlich sichtbar dazu bei, die örtliche Bevölkerung von den Bedrängnissen des Aberglaubens, der Sklaverei und der Unwissenheit zu befreien.

10.7 Die Ablehnung und Verwerfung des "Osu Systems" - des Systems der Unberührbarkeit - durch das Christentum:

Das Osu (Kult-Sklaven)-System, welches an die Kasten und die Unberührbarkeitssysteme Indiens erinnert⁸¹⁾, ist eine auf Aberglauben basierende Diskriminierung, die in ihrem Ursprung auf den Sklavenhandel zurückgeht. Ein Osu war daher ein Kult-Sklave, der entweder für den Dienst der Gottheit einer Person oder ihres Nachkommens gekauft und ihr geweiht war.⁸²⁾

Nur in bestimmten Gebieten von Igboland wird der Osu als Ausgestoßener aus dem Leben der Gemeinschaft empfunden. Ein Osu wurde sowohl verachtet wie gefürchtet. Da man ihn als unberührbar betrachtete, würde ihn oder sie kein Freigeborener heiraten, denn dies zu tun, würde Greuel bedeuten. Wenn jedoch eine freie Person einen Osu heiratete, würde sie automatisch selbst ein solcher werden.⁸³⁾ Sogar bis zum heutigen Tage ist es noch das stärkste, kennzeichnendste und andauerndste gesellschaftliche Stigma der Osu, daß sie als ungeeignet betrachtet werden, sich mit einem Nicht-Osu zu verhelichen.⁸⁴⁾

81) In Indien ist ein Unberührbarer ein Hindu, der keiner Kaste angehört; für den Angehörigen einer Kaste ist es deshalb strengstens verboten, ihn oder sie zu berühren.

82) Vgl. C.K. Meek, ebda 203.

83) Nicht nur Heirat, sondern auch der Geschlechtsverkehr mit einem Osu war gleichermaßen verboten.

84) Vgl. Sylvia Leith-Ross: African Women (London 1965) 18.

Ein typisches Beispiel der Art des Problems, mit dem sich derjenige konfrontiert sieht, der einen Osu zu heiraten beabsichtigt, ist in Chinua Achebes Buch "No Longer at Ease" dargestellt. Die Hauptperson der Novelle, Obi Okonkwo und seine Freundin Clara, die Osu ist, wünschen zu heiraten. Als Obis Vater von der Heiratsabsicht seines Sohnes erfährt, erhebt er einen Einwand, welcher zu einem scharfen Wortwechsel zwischen den beiden führt:

"Du kannst das Mädchen nicht heiraten", sagt er ganz einfach.

"Bitte?"

"Ich sagte, du kannst das Mädchen nicht heiraten."

"Aber warum nicht, Vater?"

"Warum nicht? Ich werde dir sagen, warum nicht. Aber zunächst sage du mir dies: hast du etwas über dieses Mädchen erfahren oder versucht, etwas zu erfahren?"

"Ja."

"Was hast du herausgefunden?"

"Sie sind Osu."

"Du sagst mir, daß du es weißt und fragst mich warum?"

"Ich glaube nicht, daß es von Bedeutung ist. Wir sind Christen."⁸⁵⁾

Achebe fährt dann fort zu erzählen, daß, obgleich die obige Unterhaltung einige Wirkung auf Okonkwo hatte, sie nicht überzeugend war. Er zögerte ein wenig und fuhr in etwas sanfterem Tone fort, zu sprechen:

"Wir sind Christen. Aber das ist kein Grund, einen Osu zu heiraten."

"Die Bibel sagt, daß es in Christus keine Unfreien und Freien gibt."

85) Chinua Achebe, No Longer at Ease, ebda 120.

"Mein Sohn", sagte Okonkwo, "ich verstehe, was du sagst. Aber diese Sache reicht tiefer, als du denkst."

"Was ist diese Sache? Unsere Vorfahren in ihrer Dunkelheit und Unwissenheit nannten einen unschuldigen Menschen "Osu", einen Gegenstand, den Götzen dargeboten, und danach wurde er ein Ausgestoßener und ebenso seine Kinder und Kindeskinde für immer. Aber haben wir nicht das Licht des Evangeliums empfangen?"

Da entstand ein tiefes Schweigen. Es schien ein Zeitalter vergangen zu sein, als Okonkwo fortfuhr: "Ich kenne Josiah Okeke sehr gut. Ich kenne ihn und kenne seine Frau. Er ist ein guter Mensch und ein großer Christ. Aber er ist "Osu". Naaman, der Heerführer von Syrien, war ein großer Mann und ehrenhaft; er war auch ein mächtiger, tapferer Mann, aber er war ein Aussätziger." Er legte eine Pause ein, so daß seine große und geschickte Analogie mit all ihrem schweren und schrecklichen Gewicht einsinken könne.

"Osu" ist wie Aussatz in den Köpfen unseres Volkes. Ich bitte dich, mein Sohn, bringe nicht den Stempel der Schande und des Aussatzes in deine Familie. Wenn du das tust, werden deine Kinder und Kindeskinde dein Andenken bis in die dritte und vierte Generation verfluchen. Ich spreche nicht für mich; meine Tage sind gezählt. Du wirst Leid über dein Haupt und über die Häupter deiner Kinder bringen. Wer wird deine Töchter heiraten? Wessen Töchter werden deine Söhne heiraten? Bedenke dies, mein Sohn. Wir sind Christen, aber wir können nicht unsere eigenen Töchter heiraten."⁸⁶⁾

86) Ebda 120 - 121.

Offensichtlich spricht Okonkwo hier eine eindeutige Sprache. Bedauerlicherweise steht er aber nicht nur als einzelner, sondern für Millionen anderer Igbo, sowohl Christen als auch Nichtchristen, die heute noch mindestens zum Teil in dieser Sache die gleiche Meinung vertreten.

Die soziale Ungerechtigkeit, die mit dem Osu-System verbunden ist, wurde sowohl von der Regierung wie von den christlichen Kirchen scharf angegriffen und verworfen. Zum Beispiel verabschiedete die ostnigerianische Gesetzgebung am 10. Mai 1956 ein Gesetz, welches das System als ungültig erklärte. Das Gesetz sah folgendes vor: "Ungeachtet jeglichen bisherigen Brauches und jeglicher Handlung soll jede Person, die am Tage des Inkrafttretens ein Osu ist, ab diesem Datum frei und befreit von den Folgen des früheren Status eines Osu sein. Die danach geborenen Kinder einer solchen Person sollen nicht Osu sein und das Osu-System ist hiermit endgültig und für immer abgeschafft und als ungesetzlich erklärt."⁸⁷⁾

Lange bevor das oben genannte Gesetz erlassen wurde, hatte der Einfluß des Christentums das Osu-System aufzuweichen begonnen. Indem die Diskriminierung in Kirchen und Schulen nicht zugelassen wurde, gelang es dem Christentum schließlich durch wiederholte Verwerfung des Systems, durch direkte und indirekte Lehre, Predigten und Hirtenbriefe, die mit dem System verbundene Demütigung, Lächerlichkeit und Diskriminierung auf ein Minimum zu reduzieren.

⁸⁷⁾ Laws of Eastern Region of Nigeria: The Abolition of the Osu System Law (Enugu 1956) 91 ff.

Trotz der Tatsache, daß weder der Staat noch die Kirche bis heute fähig war, das System völlig vom Tisch zu wischen⁸⁸⁾, ist es doch evident, daß seine Fortführung nur mehr eine Frage der Zeit ist. Insofern das System im Heidentum verwurzelt ist, und so sehr das Heidentum selbst sich in Nigeria scharf abwärts neigt, besteht Grund zu der Hoffnung, daß das Osu-System eines natürlichen Todes sterben wird. Die Tatsache, daß Heiraten zwischen dem Osu und dem Freigeborenen hier und da bereits stattfinden⁸⁹⁾, ist ein Zeichen, daß mit einem kompletten Zusammenbruch des Systems in der Zukunft gerechnet werden kann.

10.8 Bilanz

Die Ausführungen dieses Kapitels deuten darauf hin, daß es sich hier um ein Problem handelt, das der traditionellen Religion zugrunde liegt. Der animistisch denkende Anhänger der traditionellen Religion ist seinem Dasein ausgeliefert. Er weiß nicht, was ihn erwartet. Somit lebt er, für christliche Begriffe, in einer Zeit der Unwissenheit.

88) Es ist tief zu bedauern, daß viele Mitglieder der christlichen Kirchen, die das System verwerfen, nicht zu begreifen scheinen, wie unchristlich es ist, seine Ausübung doch gutzuheißen. Sie tun dies beispielsweise, indem sie Heiraten zwischen Osus und Freigeborenen verweigern und davon abraten.

89) Vgl. S.N. Ezeanya: The Osu (Cult Slave) System in Igboland, in: Journal of Religion in Africa, Vol. I, fasc. I (Leiden 1967) 45.

Diese Feststellung, die sich im Zusammenstoß des Christentums mit Tabus und Aberglauben in Nigeria deutlich widerspiegelt, findet sich in der Rede des Paulus vor dem Areopag.⁹⁰⁾ Sie will offenbar sagen, daß die Heiden "Gott suchen sollten, ob sie ihn wohl spüren und finden möchten."⁹¹⁾

Des weiteren zeigt der Zusammenstoß, daß der Nichtchrist in Unkenntnis des Geheimnisses Christi lebt, das ihm erst in der von Gott bestimmten Zeit offenbart wird.⁹²⁾ Heute zeigt sich nun, daß jene, die in Finsternis lebten und deren Verstand verdunkelt war⁹³⁾, ein neues Licht von Christus erhalten und der Macht der Finsternis entrissen werden.⁹⁴⁾

Die in diesem Kapitel erörterten Punkte - Tabu, Magie, Zwillingsmörder, Geheimgesellschaften und das "Osu-System" - haben eines gemeinsam: sie enthalten in sich gewisse Elemente, die sich mit den Lehren und Glaubenssätzen des Christentums nicht vereinbaren lassen. Der Zusammenstoß des Christentums mit diesen Elementen in Nigeria führte zwar zuweilen zu Enttäuschungen der Missionare, diente aber gleichzeitig als ein Prüfstein für seine Fähigkeit, jene Probleme zu bewältigen, die dadurch entstehen, daß gewisse Aspekte der Kultur die Menschenwürde verletzen.

Wenn auch der Vorgang nicht einfach war, so gelang es dem Christentum doch, einer beträchtlichen Anzahl von Nigerianern die Frohbotschaft Jesu Christi zu verkünden.

90) Apg. 17, 30.

91) Apg. 17, 27.

92) Vgl. Eph. 1, 9 - 10.

93) Vgl. Lk. 1, 79 und Eph. 4, 18.

94) Vgl. Kol. 1, 13.

Zwar muß zugegeben werden, daß der Kampf bis heute noch andauert, doch darf man erfreulicherweise auch hinzufügen, daß die bisher auf diesem Gebiet erzielten Fortschritte auf eine blühende Zukunft des Christentums hindeuten, auf eine Zukunft, die weniger belastet und geprägt ist von Tabus und Aberglauben.

11. ZUSAMMENFASSUNG

Bei der Staatsbildung des heutigen Nigeria haben drei Hauptfaktoren, der Tribalismus, die Religion und die westliche Zivilisation ausschlaggebende Rollen gespielt. Da sich das Land als ein fruchtbarer Boden für diese Faktoren erwiesen hat, ist es nicht verwunderlich, daß in einer relativ kurzen Zeit in vielen Bereichen große Fortschritte gemacht werden konnten.

Daß der Islam in Nigeria festen Fuß gefaßt hat, kann man an der sehr großen Zahl seiner Anhänger und an seinem Einfluß auf fast die Hälfte des ganzen Staatsgebietes ablesen. Trotz des Unterschiedes im Glaubensgrundsatz im Vergleich zum Christentum hat sich das Verhältnis zwischen den beiden Religionen in den letzten Jahren erheblich gebessert.

Wer Nigeria beobachtet, der kann an diesem volkreichsten Staat Afrikas den Umbruch eines Kontinents hautnah erleben, mit all seinen auf westlichen Fortschritt ausgerichteten Aktivitäten und all den Schattenseiten, die dieser Fortschritt mit sich bringt. Eines steht jedoch fest: in Nigeria entsteht heute schon das Afrika von morgen, an das sich der Rest der Welt noch zu gewöhnen haben wird.

Am Ende seiner 15. Generalversammlung vom 11. - 18. Dezember 1970 in Benin City wies der Christian Council of Nigeria (Christlicher Rat Nigerias) zutreffenderweise auf den unübertroffenen Beitrag des Christentums zum Wachstum und zur Entwicklung Nigerias hin. In seinen Berichten faßt das Kapitel "Das Christentum und die gesetzliche Ordnung in Nigeria" in den Einleitungssätzen zutreffend die Errungenschaften des Christentums mit den Worten zusammen: "Als die frühen Missionare zuerst nach Nigeria kamen, wußten wir kaum, daß das Christentum solch einen Einfluß auf das Land gewinnen würde.

Wenn wir die Früchte betrachten, müssen wir zu dem Schluß gelangen, daß das Christentum eine Religion göttlichen Ursprungs ist. In weniger als zwei Jahrhunderten, seit das Christentum zuerst in dieses Land kam, ist seine Ausbreitung wunderbar gewesen. Dies muß dem Eifer der ersten Christen, den Lehren einer reinen Sitte oder den materiellen Vorteilen, die von den Missionaren herrührten, zugeschrieben werden. Das Christentum traf auf die Bedürfnisse der Bevölkerung. Bei seiner Ausbreitung wurde keine Gewalt angewendet, wie dies beim Islam der Fall war. In der Tat trägt es ein Kreuz und kein Schwert."¹⁾

Die Generalversammlung vertritt hier eine Meinung, die bei Christen verschiedener Konfessionen in Nigeria anzutreffen ist. Ganz besonders wird die Tatsache überall gewürdigt, daß sich das Christentum sehr für das Bildungswesen in diesem Land eingesetzt hat.

a) Das Christentum im Aufwärtstrend in Nigeria

Man kann mit Recht sagen, daß in Afrika das 20. Jahrhundert das christliche Jahrhundert ist. Wenn man von einer gewissen Oberflächlichkeit der Missionierungsmethoden (z.B. ständiger Gebrauch von Dolmetschern statt Erlernung der einheimischen Sprachen), vom wachsenden Einfluß des Islam, von rassistischen, ethnischen und politischen Spannungen absieht, so kann man davon ausgehen, daß die Fortschritte der Kirchen im letzten Jahrhundert, ganz besonders in den letzten fünfzig Jahren, fast an ein Wunder grenzen. Nachdem die anfänglichen Hindernisse einigermaßen ausgeräumt

1) Justice and Peace, Speeches and Reports presented at the 15th General Assembly of the Christian Council of Nigeria 11th - 18th December 1970, Benin City (Ibadan 1971) 92.

waren und Bekehrungen zum christlichen Glauben stattgefunden hatten, gab es im afrikanischen Lebensstil nur noch wenig, was den triumphierenden Fortschritten des Evangeliums widerstehen konnte.

Das, was sich in diesem Zusammenhang in Afrika im allgemeinen abspielte, läßt sich am Beispiel Nigeria gut ablesen. Ein kurzer Blick auf die gegenwärtige Situation der Kirche in Nigeria, besonders auf die Zahl der Angehörigen des einheimischen Klerus sowie die der Ausbildungsstätten für zukünftige Priester, Ordensleute und andere kirchliche Mitarbeiter, läßt erkennen, welche Erfolge das Christentum seit der Zeit der Ankunft der ersten Missionare im Jahre 1842 erzielt hat.

Die Kirche in Nigeria hat bereits führende Persönlichkeiten hervorgebracht. Es sind nicht nur Geistliche, sondern auch führende Köpfe in Politik, Wirtschaft und Erziehungswesen. Dies kann an Hand einiger ausgewählter Beispiele erläutert werden. Nur zwei der jetzigen zwölf katholischen Diözesen im ehemaligen Ostnigeria werden von ausländischen (irischen) Bischöfen geleitet. Von den insgesamt 34 katholischen Bischöfen des Landes sind nur 7 Ausländer; alle anderen sind Nigerianer. Auf protestantischer Seite sind ähnliche Fortschritte zu verzeichnen. Sie hatten sogar noch vor den Katholiken begonnen, erste einheimische Bischöfe zu ernennen.²⁾ 1961 wurde Dr. Akanu Ibiam, ein Presbyterianer und damaliger Gouverneur von Ostnigeria, zu einem der Präsidenten des Weltkirchenrates gewählt.

²⁾ Bereits 1864 wurde Samuel Adjai Crowther im Dom zu Canterbury zum ersten nicht europäischen Bischof der anglikanischen Kirche geweiht und zum Bischof am Niger bestellt.

Die Bemühungen der Missionare und ihrer Mitarbeiter, das Christentum in den nigerianischen Boden einzupflanzen, hat schon längst begonnen, Frucht zu tragen. Manche, die zur Zeit der nationalistischen Bewegung für die Unabhängigkeit des Landes das Christentum als die Religion des weißen Mannes brandmarkten, haben heute ihre Meinung geändert.³⁾

Jede der 31 katholischen Diözesen im Land hat heute ihr eigenes Studienseminar (ein kirchliches Gymnasium), wo angehende Priester auf die Erlangung des Reifezeugnisses für die Zulassung zum Studium am Priesterseminar vorbereitet werden. Abgesehen von den drei Priesterseminaren in Enugu, Jos und Ibadan gibt es noch das National Missionary Seminary of St. Paul in Iperu. Ziel des Seminars in Iperu ist es, jungen nigerianischen Priestern die Möglichkeit zu geben, sowohl im eigenen Land als auch in anderen Ländern zu wirken - jeweils dort, wo sie am nötigsten gebraucht werden. Jede der im Land wirkenden Ordensgemeinschaften - Spiritaner, Dominikaner, Augustiner, Claretiner usw. - hat ein eigenes Haus, in dem die angehenden Ordenspriester und Laienbrüder ihre Ausbildung erhalten. Eines haben die Diözesan- und Ordensseminare gemeinsam: Nachwuchs für geistliche Berufung.

Ebenso wie die männlichen Ordensgemeinschaften erfreuen sich auch die weiblichen Ordensgemeinschaften eines rapide anwachsenden Nachwuchses. Seien es nun die Schwestern vom Unbefleckten Herzen Mariens (Immaculate Heart Sisters), die Barmherzigen

3) Vgl. Stephen Neill, A History of Christian Missions (New York 1979⁶) 568.

Schwestern (Sisters of Mercy) oder die Mägde des Hl. Kindes Jesu (Ancilla Schwestern) - ihre Leitung liegt heute in nigerianischen Händen.

Auch auf Seiten der Protestanten wird der Nachwuchsfrage eine wichtige Bedeutung beigemessen. Jede der verschiedenen protestantischen Konfessionen besitzt eine eigene Einrichtung für die Ausbildung zukünftiger Geistlicher und Mitarbeiter. Da sie normalerweise keine Studienseminare haben, werden ihre Geistlichen meistens aus dem Lehrkörper ausgewählt. Diese erhalten dann eine Fachausbildung, welche ihnen die Verkündigung des Evangeliums ermöglicht. Am Theological Seminary in Umuahia z.B. kann ein solches Studium absolviert werden.

Was die Ökumene anbelangt, so haben in den letzten Jahren die Anglikaner, Methodisten und Presbyteraner eine gewisse Übereinstimmung erzielt. Gebiete der Zusammenarbeit sind schematisch ausgearbeitet worden. Das Modell ist nach dem Muster ausgerichtet, das die Grundlage der Einheit der protestantischen Kirchen in Süd-Indien bildet.⁴⁾ Dabei wurden nur gewisse Modifizierungen notwendig, um das südindische Modell auf die Lage in Nigeria zu übertragen. Das Modell hat sich bewährt und es den Christen der drei Konfessionen ermöglicht, einander näher zu kommen.

4) Nach 28-jährigen Verhandlungen bildeten 1947 die Anglikaner, Methodisten, Presbyteraner, Kongregationalisten und die Basler Mission in Süd-Indien eine kirchliche Union auf der Basis der Gleichberechtigung. Vgl. Stephen Neill, ebda 552.

Abschließend sei noch bemerkt: bei der Würdigung der Fortschritte des Christentums in Nigeria muß die Tatsache berücksichtigt werden, daß die Bemühungen der Missionare um die Förderung der Würde des Menschen dadurch einen Schritt weitergetragen wurde, daß sie die Polygamie angriffen und die Monogamie als das Ideal der Ehe predigten.

b) "Erfüllung der Prophezeiung Jesajas in Nigeria"

In seinem "Evangelium" über den Messias führt der Prophet Jesaja aus: "Den Armen Frohes zu melden, hat er mich gesandt, zu heilen, die gebrochenen Herzens sind, Befreiung zu künden den Gefangenen, den Gefesselten Lösung der Stricke ...".⁵⁾ Heute ist es überzeugend klar, daß die Mühen ausländischer christlicher Missionare und ihrer nigerianischen Partner, das Christentum in die nigerianische Erde zu pflanzen, Früchte getragen haben, welche deutlich die Erfüllung der Prophezeiung Jesaja's in Afrika widerspiegeln. Durch religiöse Unterweisung, Spendung der Sakramente, Gründung von Schulen, Hochschulen und Medizinischen Zentren halfen die Missionare in höchst eindrucksvoller und bewunderungswürdiger Art, Millionen von Nigerianern von den Fesseln des Aberglaubens, der Unwissenheit und Krankheit zu befreien.

Diese außerordentliche Rolle des Christentums in der sozialen Emanzipation Nigerias wird deutlicher, wenn man sie von einem allgemeinen Gesichtspunkt aus betrachtet. Christus erschien, um den Gefangenen in aller Welt Frei-

5) Jes. 61, 1.

heit zu verkünden⁶⁾, und deshalb erfreuen sich alle, die an ihn glauben, der Freiheit der Kinder Gottes. Der Gedanke von Freiheit, Befreiung und Erlösung nimmt einen solch strategischen Platz in der Heilsgeschichte ein, daß er notwendigerweise eine allgemeine und revolutionisierende Botschaft für die Geschichte der Menschheit werden mußte. Zahlreiche Faktoren, die in dieser Arbeit besprochen wurden, zeigen in unwiderlegbaren Punkten, daß Nigeria in besonderer Weise aus dieser revolutionären Botschaft Vorteil zog.

c) Platz der christlichen Lehre von der Gleichheit aller Menschen

Das Christentum, ob in Afrika oder anderen Kontinenten, weist immer wieder die Gläubigen darauf hin, daß die Gleichheit der Menschen in der Erlösungstat Jesu Christi begründet ist. In der Botschaft des Erlösers wird kein Unterschied hinsichtlich irgendeines Volkes gemacht, einmal, weil Jesus niemals von der Verschiedenheit der Rassen im gewöhnlichen Sinn des Wortes von Hautfarbe und Körperbau sprach, zum anderen, weil er ausdrücklich erklärt hat, daß seine Erlösungstat die ganze Schöpfung umfassen will bis zum Ende der Welt.⁷⁾

Die Erlösungstat Jesu Christi gilt also allen Menschen, ob arm oder reich, groß oder klein, ungeachtet der Rasse oder des Ansehens. Diesbezüglich gaben

6) Der Ausdruck "Gefangene" bezieht sich hier nicht nur auf Kriegsgefangene und auf Ungerechtigkeit in der üblichen Bedeutung des Wortes, sondern auch auf alle, die, wie der Hl. Paulus es ausdrückt, Sklaven der Sünde und des Gesetzes sind. Vgl. Röm. 6, 15 - 23, 7, 1 - 6.

7) Vgl. Meinard Hebga, Christentum und Negertum, in: A. Diop (Hrsg.), Schwarze Priester melden sich, (Frankfurt/Main 1960) 137.

die Bischöfe Afrikas und Madagaskars auf ihrer Konferenz 1978 in Nairobi folgende Erklärung ab: "Was uns anbelangt, dreht sich alles um den Menschen - um den afrikanischen Menschen - ungeachtet seiner Hautfarbe, seines ethnischen Ursprungs, seiner kulturellen oder religiösen Zugehörigkeit. Es geht um seine Zielstrebingungen und Hoffnungen, seine Bemühungen und Leiden, seine Erfolge und Niederlagen. Unserem Glauben nach kam Christus, um diesen Menschen zu befreien, um ihn von allem zu befreien, was ihn unterdrückt. Dies ist eine totale Befreiung, die den Menschen in allen Dimensionen seines Daseins und seiner Existenz betrifft. Sie hat einen unmittelbaren Einfluß auf das konkrete, individuelle und kollektive Leben der Menschheit. Christus befreite jeden Menschen und den ganzen Menschen."⁸⁾

Der Gedanke der Gleichheit aller Menschen war ein Schlüsselwort in den Lehren Jesu Christi. "Denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder."⁹⁾ Im Wege der Ausbreitung des gleichen Gedankens schrieb der Hl. Paulus an die Galater: "Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, sondern ihr alle seid einer in Christus."¹⁰⁾

Das Christentum kam mit Nigeria zu einer Zeit in Berührung, als vielen Menschen wegen gewisser im Lande herrschender sozialer und kultureller Bedingungen Gleichheit nicht garantiert werden konnte. Aus diesem Grunde sahen

8) Aus: Catholic Bishops of Africa Speak":
Auszug aus der Abschlusserklärung der Vollversammlung der katholischen Bischöfe Afrikas und Madagaskars in Nairobi, 24. - 30. Juli 1978 (Onitsha 1978) 38 - 39.

9) Mt. 23,8.

10) Gal. 3, 28.

es die Missionare als einen wichtigen Aspekt ihrer Arbeit in Nigeria an, den erhabenen Charakter der individuellen Berufung zu predigen und zu fördern, das Recht auf privates Eigentum, individuelle Verantwortung und daraus resultierend die Gleichheit aller Nigerianer vor Gott und dem Gesetz, ungeachtet ihres ethnischen Ursprungs.¹¹⁾

d) Verwirklichung des christlichen Gebotes der Brüderlichkeit

Das christliche Gebot der Nächstenliebe war nie auf die Mitchristen beschränkt. Im Gegenteil war der neue Faktor in der christlichen Ethik darin begründet, daß die christliche Nächstenliebe alle sozialen und religiösen Schranken überschritt und in jedem notleidenden Menschen einen Bruder sah. Charakteristisch erläuterte Jesus den Inhalt und die praktische Tragweite des Gebotes der Nächstenliebe im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25 - 37). Auch der wiederholte Aufruf des Jakobusbriefes (1, 19 - 27; 2, 1 - 13) zur tätigen Nächstenliebe weist auf die große Bedeutung hin, die das Christentum diesem Gebot beimißt.

Abgesehen von der Bergpredigt¹²⁾ enthalten der Rest der Evangelien und andere Schriften des Neuen Testa-

11) Der Widerstand des Christentums gegenüber sozialen Schranken wie z.B. dem Osu System beweist seine Mühen, soziale Gleichheit in Nigeria zu erlangen.

12) In der Bergpredigt erklärt Christus im einzelnen die Wichtigkeit der neuen Verhaltensweise der Menschheit. Vgl. Mt. 5 - 7.

mentes überzeugende Beispiele dafür, die beweisen, daß das Christentum die erste Religion war, die ein Gesetz der Liebe erließ. "Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe."¹³⁾ Diese Liebe umfaßt die ganze Menschheit, Freunde und Feinde, Juden und Griechen und schmelzt alle um in eine göttlich-menschliche Familie von Völkern und Nationen. Hierdurch war z.B. eine menschlichere Behandlung der Aussätzigen und anderer an ernsthaften chronischen Krankheiten Leidender möglich; durch den harten Widerstand gegenüber dem Mord an Zwillingen und anderen Kindern, die als abnormal betrachtet wurden, durch den Kampf gegen Kannibalismus und Menschenopfer in Nigeria gelang es dem Christentum, zahllosen Nigerianern klar zu machen, was es bedeutet, den Nächsten zu lieben trotz der Unterschiede im sozialen Status.¹⁴⁾

Ein näherer Blick auf die Fortschritte des Christentums in Nigeria enthüllt, daß es etwas für das Land vollbracht hat, was es höchstwahrscheinlich auf keine andere Art erhalten hätte. Gerade so, wie das Band der christlichen Liebe, gegründet durch das europäische Christentum, überzeugend half, in Europa die Grenzen von Rassen und Sprachen wegzuschmelzen, hat die gleiche christliche Liebe eine Abwehr gegen das Gift des Tribalismus erzeugt, des Landes früheren Feind Nr. 1. Daß sich Nigeria heute einer Spitzenrolle in Afrika erfreut, ist u.a. auf die Mühen und Fortschritte des Christentums zurückzuführen.¹⁵⁾ Es liegt aber an den nigerianischen Christen von heute, den Fortbestand dieses positiven Trends zu gewährleisten.

13) Joh. 15, 12.

14) Vgl. Mt. 18, 15 - 20; 1. Kor. 13, 1 - 13.

15) Nigeria ist zur Zeit eines der wenigen Länder in Schwarzafrika, die christliche Missionare in andere Länder - Sierra Leone, Liberia, Kenya und Zaïre - gesandt haben.

BIBLIOGRAPHIE

A. Archiv-Materialien

1. Church Missionary Society (C.M.S.) Archives,
London

CA2/0

CA3/0

G3/A2/0 1842 - 1914

G3/A3/0

G3/A9/0

2. The Archives of the Holy Ghost Fathers (C.S.Sp.),
Paris

191/A/II

191/B/II, 5. Dez. 1905

192/A/I

192/A/II, 20. Okt. 1905

192/B/III, 13. Nov. 1905

193/B/II

Bas-Niger, Lettres et Correspondance 1900 - 1920

3. Department of Education, Lagos

Annual Reports 1938, 11 - 16

Blyden an Carter, Mai/Juni 1896

4. National Archives, Kaduna

1270/1906, Lugard an Bailey, 15. Juni 1906

5. Public Record Office, London

BMSS F5/3, 29. Mai 1888

C.O. 520/8, No. 157, 12. Juni 1901

C.O. 592/3, No. 219, 27. April 1906

M.P. F2/1, 1. und 3. Oktober 1911

6. Rhodes House, Oxford

The Lugard Papers

Girouard an Lugard, 25. Jan. 1908

Report on the Amalgamation of Northern
and Southern Nigerian Administration 1912 - 1913

7. School of Oriental and African Studies,
London

"The Kano Chronicle", in: Bulletin of the
School of Oriental and African Studies,
XXII, 23, 1960

B. Allgemeine Werke und Quellen

- Abernethy, D.B., Church and State in Nigeria, Ibadan 1966
- Achebe, C., Things Fall Apart, London 1958
- Achebe, C., No Longer At Ease, London 1960
- Achebe, C., Arrow of God, London 1964
- Ade, J.F., Christian Missions in Nigeria 1841 - 1891, The Making of A New Elite, London 1965
- Ade, J.F., Nigeria, Recent History, London 1977
- Adjaye, N.A., Nzima Land, London 1931
- Aluko, T.M., One Man, One Wife, London 1959
- Amadi, E., The Concubine, London 1966
- Amadi, E., Ethics in Nigerian Culture, Ibadan 1982
- Anene, J.C., Southern Nigeria in Transition 1885 - 1906, Cambridge 1966
- Awoyobi, A., Nigeria Today, Lagos 1980
- Awolowo, O., Path to Nigerian Freedom, London 1947
- Awolowo, O., The People's Republic, Ibadan 1958
- Awolowo, O., The Autobiography of Chief Awolowo, Cambridge 1960
- Ayandele, E.A., The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842 - 1914, London 1966
- Ayandele, E.A., Holy Johnson, Pioneer of African Nationalism, London 1970
- Ayandele, E.A., A Visionary of the African Church, Nairobi 1971
- Azikiwe, N., Liberia in World Politics, London 1934
- Azikiwe, N., Renascent Africa, Accra 1937
- Azikiwe, N., Zik, A Selection from the Speeches of Nnamdi Azikiwe, Cambridge 1961
- Bardenhewer, O., Die beiden Apologien Justins des Martyrers, München-Kempten 1932
- Bartlett, V., Struggle for Africa, New York 1953
- Bello, A., My Life, Cambridge 1962
- Bittinger, D.W., An Educational Experiment in Northern Nigeria in its Cultural Setting, Illinois 1940

- Bleeker, S., The Ibo of Africa, New York 1969
- Bleyler, K.-E., Religion und Gesellschaft in Schwarzafrika, Sozial-Religiöse Bewegungen und koloniale Situation, Stuttgart 1981
- Bloomhill, G., Witchcraft in Africa, Cape Town 1962
- Boahen, A.A. and Webster, J.B., The Growth of African Civilization. The Revolutionary Years, West Africa since 1800. London 1974
- Bowen, T.J., Adventures and Missionary Labours in Several Countries in the Interior of Africa from 1849 to 1856, 2nd Edition, London 1968
- Bowles, C., Africa's Challenge to America, Berkely 1956
- Bradbury, R.E., The Historical Uses of Comparative Ethnography with Special Reference to Benin and the Yoruba, in: Jan Vansina, R. Mauny and L.V. Thomas (eds.) The Historian in Tropical Africa, London 1964, 150 - 155
- Buchan J., The Expendable Mary Slessor, Edinburgh 1980
- Bühlmann, W., Afrika, gestern, heute und morgen, Freiburg i.B. 1960
- Burns, A.C., History of Nigeria, London 1945
- Cohen, A., Politics of the Kola-Trade, in: R. Meison and H. Wolpe (eds.), Nigeria: Modernization and the Politics of Communalism, East Lansing 1971
- Coleman, J.S., Nigeria: Background to Nationalism, 2nd Edition, London 1971
- Conton, W., The African, London 1971
- Crampton, E.P.T., Christianity in Northern Nigeria, Zaria 1975
- Cronon, E.D., Black Moses, Madison 1955
- Crowder, M. and Abdullahi, G., Nigeria, An Introduction to Its History, Hong Kong 1979
- Crowder, M., The Story of Nigeria, London 1966
- Debrunner, H., Witchcraft in Ghana, Kumasi 1959
- Delano, I., One Church for Nigeria, London 1945

- Dike, K.O., Trade and Politics in the Niger Delta
1830 - 1856, Oxford 1956
- Dike, K.O., Origins of the Niger Mission 1841 - 1891,
Ibadan 1957
- Eleazu, O.U., Federalism and Nationbuilding:
The Nigerian Experience, Elms Court 1977
- Enang, K., Salvation in a Nigerian Background,
Its Conception and Articulation in The
Annang Independent Churches, Berlin 1979
- Epelle, S., The Promise of Nigeria, London 1960
- Evans-Pritchard,
E.E., Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande,
Frankfurt/M., 1978
- Ezeanya, S.N., The Church Speaks to Africa, Ibadan 1976
- Ezera, K., Constitutional Development in Nigeria,
London 1960
- Ferguson, J., Some Nigerian Church Founders,
Ibadan 1971
- Flint, E.J., Nigeria and Ghana, Prentice-Hall 1966
- Fugmann, W., Junge Kirche Unterwegs: Erlebnisse aus
Neuguinea, Neuendettelsau 1959
- Gaudeul, J.-M., Das katholische Christentum in stark
islamisch geprägter Umgebung, in:
E.J. Tetsch (Hrsg.) Der Beitrag von
Christentum und Islam zum Aufbau von
unabhängigen Staaten in Afrika südlich
der Sahara, Stuttgart 1979
- Geiss, I.: Panafrikanismus, Frankfurt/Main 1968
- Gieringer, F., Der Islam, Aktuelle Information 25,
Kurzinformation zu einem Problem in
der Bundesrepublik Deutschland,
Mainz 1982
- Graf, D.W., Elections 1979, Apapa 1979
- Grohs, E., Traditionelle Erziehung und Schule in
Nordnigeria, Saarbrücken 1972
- Grohs, G., Stufen Afrikanischer Emanzipation,
Stuttgart 1967
- Groves, C.P., The Planting of Christianity in Africa,
(4 Bände) London 1948 - 1958
- Hardy, G., Vue Générale de l'Histoire,
Paris 1930
- Hartle, D.D., The Prehistory of Nigeria,
Nsukka 1973

- Harries, L.: Christian Marriage in African Society, in: A. Phillips (ed.), Survey of African Marriage and Family Life, London 1953, 336 - 344
- Hebga, M., Christentum und Negertum, in: A. Diop (Hrsg.), Schwarze Priester melden sich, Frankfurt/Main 1960, 136 - 146
- Hiskett, M., Der Islam in der politischen Vers-propaganda in Hausa von etwa 1946 bis zur nordnigerianischen Unabhängigkeit, in: E.J. Tetsch (Hrsg.), Der Beitrag von Christentum und Islam zum Aufbau von unabhängigen Staaten in Afrika südlich der Sahara, Stuttgart 1979, 402 - 411
- Hogben, S.,J. and Kirk-Greene, A.H.M., The Emirates of Northern Nigeria, London 1966
- Idowu, E.B., Oludumare: God in Yoruba Belief, London 1962
- Ilogu, E.C.O., Christian Ethics in an African Background: A Study of the Interaction of Christianity and Ibo Culture, Leiden 1974
- Isichei, E., The Ibo People and the Europeans: The Genesis of a Relationship to 1906, London 1973
- Isichei, E., A History of the Igbo People, London 1976
- Isichei, E., History of West Africa since 1800, London 1978
- Iwe, N.S.S., Christianity, Culture and Colonialism in Africa, Port Harcourt 1979
- Johnston, H.A.S., The Fulani People of Sokoto, London 1974
- Jones, G.J., The Trading States of the Oil Rivers, London 1963
- Jordan, P.J., Bishop Shanahan of Southern Nigeria, Dublin 1949
- Jules-Rosette, B., Prophecy and Leadership in the Maranke Church, in: G. Bond, W. Johnson and S.S. Walker (eds.), African Christianity, Patterns of Religious Continuity, New York 1979, 109 - 136

- July, W.R., The Origins of Modern African Thought, London 1968
- Kalu, O., Christianity in West Africa, The Nigerian Story, Ibadan 1978
- Kato, B.H., African Cultural Revolution and the Nigerian Faith, Jos 1976
- Kaufmann, H., Nigeria, Bonn 1962
- Latourette, K.S., A History of the Expansion of Christianity (7 Bände), London 1937 - 1945
- Leith-Ross, S., African Women, London 1965
- Levine, R.A., Dreams and Deeds: Achievement Motivation in Nigeria, in: R. Melson and H. Wolpe (eds.) Nigeria: Modernization and the Politics of Communalism East-Lansing 1971, 174 - 175
- Politics of Communalism, East Lansing 1971
- Linden, I.: Emirs and Evangelicals, London 1982
- Livingstone, W.P., Mary Slessor of Calabar, Pioneer Missionary, London 1942
- Lugard, F.D. The Dual Mandats in British Tropical Africa, London 1929
- Lynch, H.R., Selected Letters of Edward Wilmot Blyden (Hrsg.), London 1978
- Lynch, H.R., Edward Wilmot Blyden, Pan-Negro Patriot 1832 - 1912, Ibadan/New York 1967
- Mabogunje, A., Urbanisation in Nigeria, London 1968
- Nbadiwe, K.O., British and Axis Aims in Africa, New York 1942
- Mbiti, J.S., African Religions and Philosophy, London 1968
- Meek, C.K., Law and Authority in a Nigerian Tribe, London 1950
- Morel, E.D., Nigeria, Its Peoples and Its Problems, 3rd Edition, London 1968
- Murdock, G.P., Africa, Its People and Their Cultural History, New York 1959
- Nduka, O., Western Education and the Nigerian Cultural Background, Ibadan 1964
- Neal, J.N., Juju in My Life, London 1966
- Neill, S., A History of Christian Missions, New York 1979

- Niven, C.R., A Short History of Nigeria, 8th Edition, Ibadan 1963⁸
- Njaka, E., Igbo Political Culture, Evanston 1974
- Nnoli, O., Ethnic Politics in Nigeria, Enugu 1978
- Nußbaumer, H., Khomeini, Revolutionär in Allahs Namen: Biographie, München 1979
- Nwafor-Orizu, A.A., Without Bitterness, New York 1942
- Nzekwu, O., Blade Among the Boys, London 1962
- Obiechine, E., Culture, Tradition and Society in the West African Novel, Cambridge 1975
- Obiefuna, A.K., Archbishop Charles Heerey's Missionary Efforts for the Bigard Memorial Seminary Enugu, Onitsha 1974
- O'Connell, J., The State and Organisation of Elementary Education in Nigeria 1945 - 1960, in: H.N. Weiler (Hrsg.), Education and Politics in Nigeria, Freiburg i.Br. 1964, 113 - 137
- Ojike, M., My Africa, New York 1946
- Okere, T., Religion in Public Life, Enugu 1974
- Okullu, H., Beitrag der christlichen Kirchen zur Unabhängigkeit der Staaten Afrikas, in: E.J. Tetsch (Hrsg.), Der Beitrag von Christentum und Islam zum Aufbau von unabhängigen Staaten in Afrika südlich der Sahara, Stuttgart 1979, 430 - 434
- Oliver, R., and Fage, J.D., A Short History of Africa, Harmondsworth 1978⁵
- Otruba, G., Der Jesuitenstaat in Paraguay, Idee und Wirklichkeit, Wien 1962
- Ottenberg, P. and S., Igbo Education and Social Change, in: Education and Politics in Nigeria, Freiburg i.Br. 1964
- Paden, J.N., Communal Competition, Conflict and Violence in Kano, in: R. Melson and H. Wolpe (eds.), Nigeria: Modernization and the Politics of Communalism, East Lansing 1971

- Parrinder, G., Religion in an African City, London 1953
- Parrinder, G., African Traditional Religion, London 1954
- Parrinder, G., West African Religions, London 1954
- Parrinder, G., Witchcraft, London 1968
- Paul VI., PP. Message to the Hierarchy and to all the Peoples of Africa, T.P.V. No. 8, Rome 1968, 4 - 10
- p'Bitek, O., Africa's Cultural Revolution, Nairobi 1973
- Peel, J.D.Y., Aladura: A Religious Movement Among the Yoruba, London 1968
- Perham, M., and Simons, J., African Discovery, London 1963
- Peel, J.D. Y., Die Rolle des Erziehungswesens in der englischen Kolonialpolitik, in: H.N. Weiler (Hrsg.), Erziehung und Politik in Nigeria, Freiburg i.Br. 1964, 81 - 112
- Perham, M., and Simons, J., African Discovery, London 1963
- Schasching, J., Die soziale Botschaft der Kirche, (Hrsg.), Innsbruck 1963
- Shorter, A., African Culture and the Christian Church, London 1973
- Sklar, R., Nigerian Political Parties, Princetown N.J. 1963
- Smith, E., The Christian Mission in Africa, London 1926
- Smythe, H.H., The Educational Foundation of Nigerian Politicians, in: H.N. Weiler (ed.), Education and Politics in Nigeria, Freiburg i.Br., 1964
- Solanke, S.L., United Africa, London 1927
- Stock, E., History of the Church Missionary Society, Vol. 3, London 1899
- Strauch, H.-P., Panafrika, Zürich 1964
- Talbot, P.A., The Peoples of Southern Nigeria, Vols. 1 - 4, London 1969
- Taylor, J.T. Niger Expedition 1857 - 1859, London 1969
- Thompson, V. and Adolff, R., French West Africa, London 1958
- Timmler, M., Wirtschaftliche Chancen in Nigeria, Bonn-Beuel 1974

- Trimingham, J.S., Islam in West Afrika, Oxford 1959
- Trimingham, J.S., The Influence of Islam upon Africa, London 1980²
- Umeasiegbu, R.N., The Way We Lived, London 1969
- Umoren, U.E., A History of Ikot Ekpene Catholic Diocese, Aba 1974
- Utz, A.F., Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens (Soziale Summe Pius XII.) Bd. 1 - 3, Freiburg i.Br., 1954
- Walker, F.D., A Hundred Years in Nigeria, The Story of the Methodist Mission in the Western Nigerian District 1842 - 1942, London 1942
- Weekes, R.V., Muslim Peoples, A World Ethnographic Survey, (hrsg.), London 1978
- Wise, C.G., A History of Education in British West Africa, London 1956
- Zedtwitz, F., Feldmünster, Berlin 1940
- Zunini, G., Man and his Religion - Aspects of Religious Psychology, London 1969

C. Zeitschriftenartikel

- Abun-Nasr, J.M., Überlegungen zur heutigen politischen Rolle des Islam in Afrika, in: Africa Spectrum 82/1, Hamburg 1982, 5 - 19
- Ajala, A., African Communion, Its Aims and Objects, in: The African Church Chronicle, London April - Juni 1936
- Ajayi, A.: Nineteenth Century Origins of Nigerian Nationalism, in: Journal of the Historical Society of Nigeria, Vol..2, No. 2, Ibadan, Dezember 1961, 8 - 14
- Akintunde, J.O. Nigerian National Character, in: A Journal of West African Studies, No. 9, Ile-Ife, January 1974, 94 - 114
- Clarke, P.B., The Method and Ideology of the Holy Ghost Fathers in Eastern Nigeria 1895 - 1905, in: Journal of Religion in Africa, Vol. VI. fasc. 2, Leiden 1974, 81 - 107

- Dennet, R.E., The Ogboni and other Secret Societies in Nigeria, in: Journal of African Society, London, Oktober 1916, 29 - 35
- Deronet, P., Annales Apostoliques, C.S.Sp., 3.3.1903
- Ezeanya, S.N., The Osu (Cult Slave) System in Igboland, in: Journal of Religion in Africa, Vol. 1, fasc. I, Leiden 1968, 35 - 45
- Hartle, D.D., Archaeology in Eastern Nigeria, in: Nigerian Magazine No. 93, June 1967, 136 - 137
- Hodgkin, T.J., Muslims South of the Sahara, in: Current History 23, No. 109, 345 - 350
- Lamb, D., Aufsteiger der Dritten Welt: Nigeria, in: Das Beste aus Reader's Digest, Stuttgart, April 1981, 205 - 216
- Lloyd, C.P., The Traditional Political System of the Yoruba, in: Southwestern Journal of Anthropology X, 1954, 366 - 384
- Lloyd, C.P., Kingship and Government among the Yoruba, in: Africa, No. 30, London 1960, 221 - 237
- Okere, T., The Assumption of African Values as Christian Values, in: Lucerna, No. 1, Vol. 1, Enugu, July - December 1978, 6 - 15
- Osadebay, D., Easter Reflection: The Missionary in West Africa, in: West Africa, London, 5. April 1947, 280 - 281
- Pilkington, F., Islam in Nigeria, in: The Contemporary Review No. 1099, Vol. 132, London, Juli 1957, 41 - 45
- Plotnicov, L., An Early Civil Disturbance: The 1945 Hausa-Igbo-Riot in Jos, in: Journal of Modern African Studies, No. 2, Vol. 9, London, August 1971, 298 - 309
- Ross, E., Impact of Christianity in Africa, in: Annals of the American Academy of Political and Social Science, 298, New York, March 1955, 161 - 169

D. Häufig zitierte Zeitungs- und Zeitschriftenartikel

African Mail, Lagos 1908 - 1915
Daily Service, Lagos 1938 - 1958
Daily Times, Lagos 1926 - 1958
Deutsche Zeitung, Stuttgart, 28. April 1978
Lagos Daily News, Lagos 1925 - 1938
Lagos Times, Lagos 1880 - 1883
Lagos Weekly Record, Lagos 1891 - 1930
Nigerian Advocate, Lagos 1923 - 1930
Nigerian Pioneer, Lagos 1914 - 1925
Time Magazine, Amsterdamm, 16. April 1979
West African Pilot, Accra und Lagos 1938 - 1958

E. Lexika und Nachschlagewerke

Catholic Bishops of Africa Speak
(Family, Life, Justice and Peace), Meeting in Plenary
Assembly from July 24th to 30th 1978 in Nairobi, Onitsha 1978
Codex Juris Canonici Pii X Pontificus Maximi, T.P.V. Rom 1962
Encyclopaedia Britannica, Micro- und Macropaedia,
15th Aufl., Chicago 1979
Herders Neues Volkslexikon, 5. Aufl., Freiburg i.Br. 1976
Hundred Facts about Nigeria, Lagos 1966
Justice and Peace, Ibadan 1971
Kleines Konzilskompendium
 Texte der Zweiten Vatikanischen Konzils, 14. Aufl.,
 Freiburg i.Br. 1980
Laws of Eastern Nigeria, Enugu 1956,
 The Abolishion of the Osu System Law, P.A. 91 ff.
Nigeria Diary 1979, Lagos 1979
The Nigerian Independence Brochure, Lagos 1960
The Oxford Illustrated Dictionary, Oxford 1975

E. Abkürzungen

BMSS - Brooke Manuscripts
C.M.S. - Church Missionary Society
C.O. - Colonial Office (London)
C.S.Sp. - Congregatio de Sancto Spiritu
N.A.K. - National Archives, Kaduna
M.P. - Morel Papers (Foreign Office) London
T.V.P. - Typis Polyglottis Vaticanis, Rom.

Lebenslauf

Name: Clement Ngirikanwa Obielu

Geboren am 14. Februar 1945
in Umuaka, Orlu, Nigeria

Eltern: Chief Matthias M. Obielu und
Elizabeth Obielu, geb. Unamma

Schulen: 1953 - 1955 St. Paul's Amiyi, Umuaka
1955 - 1959 St. Mary's, Umuaka
1960 - 1964 Gymnasium am St. Peter Claver's
Seminary, Okpala
1965 Abitur (Januar)

Studium: 1965 - 1968 Philosophiestudium am Bigard
Memorial Seminary, Enugu, Nigeria
1969 Kurze Unterbrechung des
Studiums durch den nige-
rianischen Bürgerkrieg
1970 Beginn des Theologiestudiums
an der Philosophisch-Theolo-
gischen Hochschule Dillingen/
Donau (Wintersemester)
1971 Fortsetzung des Theologie-
studiums an der Universität
Augsburg (Sommersemester)
1973 (Juni) Diplom in Theologie
an der Universität Augsburg

Priesterweihe: 10. Februar 1974 in Umuaka, Orlu, Nigeria

Tätigkeiten: 1974 Februar - August Kaplan in
Holy Trinity Church, Orlu.
1974 - 1975 September (1974) - Dezember (1975)
Rektor des Knabenseminars
St. Peter Claver's Okpala
1976 - 1978 Januar (1976) - Oktober (1978)
Rektor des Knabenseminars
St. Mary's Umuowa, Orlu.
Beurlaubung zur Promotion.
1978 (Wintersemester) Beginn des
Studiums an der Universität
Augsburg
1979 (Wintersemester) Wechsel zur
Universität Mainz. Studium der
Ethnologie und Theologie.

Prüfung: Promotion zum Dr. theol. Juni/Juli 1982

C. N. Obielu

